Actuel
Marx
Confrontation

L'ALIÉNATION

vie sociale & expérience de la dépossession

Stéphane HABER

puf

L'aliénation

Vie sociale et expérience de la dépossession

PPN 120573138

Actuel Marx Confrontation

Sous la direction de
Jacques BIDET
Gérard DUMÉNIL
Emmanuel RENAULT
Jacques TEXIER

ACTUEL MARX CONFRONTATION

L'aliénation

Vie sociale et expérience de la dépossession

STÉPHANE HABER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Maquette de couverture par Muriel Bouret

ISBN 978-2-13-056522-2
ISSN 1158-5900
Dépôt légal — 1re édition : 2007, novembre

© Presses Universitaires de France, 2007
6, avenue Reille, 75014 Paris

Remerciements

Sans les perspectives novatrices ouvertes par Emmanuel Renault dans ses écrits de théorie sociale et sans l'intérêt généreux que lui-même a manifesté pour les trop lents progrès de sa rédaction, ce travail n'aurait pas existé. Et il n'aurait sûrement pas pu être mené à terme sans la vigilance constante et la sagacité de Vincent Cordonnier.

Chemin faisant, l'auteur a aussi contracté de grosses dettes intellectuelles envers bien d'autres personnes avec lesquelles il a aimé discuter, à un moment ou à un autre, de l'aliénation. En particulier Jacques Bidet, Yves Cusset, Jean-Philippe Deranty, Jean-Marc Durand-Gasselin, Franck Fischbach, Claude Gautier, Arnaud Macé.

SOMMAIRE

Introduction : sauver un concept malade 9

Chapitre 1. Genèse et affirmation historique du modèle de l'aliénation objective comme réification. Lukács et ses antécédents 41

A. La préhistoire du modèle de l'aliénation 44

B. Marx : une entrée maîtrisée dans la problématique de l'aliénation objective 58

C. De Marx à Lukács : l'autonomisation de la théorie de l'aliénation objective 97

Chapitre 2. Conséquences et contrecoups de l'échec lukácsien : crise du modèle de l'aliénation, redécouverte de la subjectivité 135

A. Critique de la philosophie classique de l'aliénation objective 139

B. La crise historique de la philosophie classique de la dépossession aliénante. Une présentation synthétique 150

Chapitre 3. Au-delà de la réification. Vers une réactivation de la problématique de l'aliénation subjective 213

A. L'aliénation comme distorsion du rapport à soi-même 239

B. L'aliénation comme distorsion du rapport à autrui 266

C. L'aliénation comme distorsion du rapport au monde 287

Conclusions 321

Une table des matières détaillée se trouve à la fin de volume

Introduction : sauver un concept malade[1]

Les pages qui suivent trouvent leur origine dans la perplexité que fit naître chez leur futur auteur la relecture inopinée de quelques paragraphes d'Althusser, maintenant vieux de plus de quarante ans. Sous prétexte d'exégèse marxienne, ce passage fameux est consacré à la place que la notion d'« aliénation » (l'« *Entfremdung* » de l'allemand philosophique) mérite de recevoir dans un matérialisme historique bien compris, et plus généralement dans une pensée qui accepte de se laisser porter par l'impulsion de la critique sociale. Althusser commence par y pasticher cruellement le discours classique de l'aliénation, tel qu'il fut selon lui relayé à la fois par les synthèses philosophiques du marxisme et de l'existentialisme qui ont marqué l'après-guerre en Occident et par les idées officielles du régime soviétique qui, pendant et après la phase stalinienne, se sont développées sous l'appellation d'« humanisme socialiste ».

> L'histoire, c'est l'aliénation et la production de la raison dans la déraison, de l'homme vrai dans l'homme aliéné. Dans les produits aliénés de son travail (marchandises, État, religion), l'homme, sans le savoir, réalise l'essence de l'homme. Cette perte de l'homme, qui produit l'histoire et l'homme, suppose bien une essence préexistante définie. À la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'État, pour devenir homme total, homme vrai[2].

L'intuition sous-jacente à l'usage de la catégorie d'« aliénation » serait donc, selon ce passage, qu'il y a une ambivalence essentielle du développement historique pris dans son ensemble, plus particulièrement sensible dans le cas des sociétés « modernes », c'est-à-dire celles qui sont marquées de façon spécifique par l'emprise de l'économie marchande et du pouvoir d'un État fonctionnellement différencié. Cette ambivalence consisterait en

[1] « Le mot "aliénation" est, aujourd'hui, […] un mot malade. […] La question qui se pose à propos de ce malade est de savoir s'il faut le tuer ou le guérir ». Ricœur, « Aliénation » (1968) in *Encyclopedia universalis*, vol. 1, p. 825.

[2] *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, p. 232

ce que les progrès dans l'affirmation des possibilités et des richesses dont l'humanité est porteuse se traduisent en fait par une *indisponibilité* croissante et néfaste des moyens comme des résultats de ces progrès. Ou encore, dans la mesure où les progrès en question se mesurent exactement, semble-t-il, à la domination de la nature, on ne maîtrise pas la maîtrise. Et l'on souffrirait paradoxalement des effets induits par la lutte victorieuse contre le besoin, la nécessité et l'irrationalité. Mais, suppose Althusser, cette intuition dévoile sa faiblesse dès qu'elle est amenée –et, d'après lui, elle semble vouée à le faire– à s'expliquer dans un grand récit de l'expression, de la perte accablante, puis de la récupération glorieuse de soi. Elle tourne alors – pour des raisons que l'auteur s'engage implicitement à expliquer mais que l'on peut déjà deviner– à la mauvaise métaphysique, pour ne pas parler franchement de mythologie.

Cependant, ce que cherche ironiquement à établir Althusser, ce n'est pas seulement l'invraisemblance totale d'une telle position métaphysique. C'est aussi le fait que c'est *contre elle* que Marx a consciemment pensé depuis l'époque de *L'Idéologie allemande*, c'est-à-dire dans toute sa maturité : « à partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme »[3], écrit-il, en suggérant de façon provocatrice que le grand récit de la dépossession ne constitue qu'une variante d'un essentialisme des plus classiques. Autrement dit, au langage humaniste de ses premiers textes, langage spontanément retrouvé et/ou théoriquement surévalué dans la tradition, l'auteur du *Capital* aurait substitué un tout autre modèle fondé, cette fois, sur la seule explication économique des forces impersonnelles qui déterminent les rapports de classes. La sobriété scientifique aurait *remplacé* et pas seulement complété ou raffiné les anciennes doctrines exhaustives de l'Histoire et de l'Homme. En ce sens, le recours insistant à la notion d'aliénation est le signe que le

[3] *Ibid.*, 233. Si elle veut aller dans le sens d'une critique radicale de la thématique de l'*Entfremdung*, cette remarque s'avère curieuse dans la mesure où c'est en fait seulement *L'Idéologie allemande* (1845) et non les *Manuscrits de 1844* (dans lesquels le thème de l'aliénation est présenté en survol, sans véritable contextualisation historique) qui tente une interprétation du *développement historique global* à partir de cette thématique (les forces productives devenant de plus en plus étrangères aux hommes au cours de la succession des différents modes de production, avant la réappropriation finale qu'apportera le communisme). Avec la thèse de la coupure destinée à discréditer les *Manuscrits de 1844* centrés sur l'aliénation, Althusser est donc conduit à valoriser de façon étrange un texte (*L'Idéologie allemande*) dont une partie est justement consacrée à *illustrer* une thèse (celle de la dépossession progressive dans l'histoire des moyens de l'action humaine) qu'il a dénoncée comme illusoire et comme typique des idées « dépassées » de 1844. Dans un texte ultérieur, Althusser radicalisera d'ailleurs sa position en insistant sur *l'instabilité* de la position de 1844 et plus seulement sur sa *fragilité*. Les *Manuscrits* ne figureront plus que comme « le protocole émouvant mais implacable d'un crise insoutenable : celle qui confronte à un objet enfermé dans ses limites idéologiques des positions politiques et des positions théoriques de classe incompatibles ». *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 122.

marxisme *ne se comprend pas lui-même* quand, pour échapper aux limites d'un matérialisme sommaire joint à un économisme réducteur, il cherche son salut du côté d'un récit néohégélien de la dépossession et quand il insiste pour faire commencer sa démarche par la promesse de restitution d'une intégrité perdue, censée même habiter cette dépossession même.

Les décennies qui nous séparent de ce texte et du contexte historique qui en explique le ton comme le contenu autorisent aujourd'hui un jugement nuancé sur la ferme prise de position althussérienne. D'un côté, la « thèse de la coupure » et le rejet de la philosophie de l'aliénation ont permis de rompre avec une certaine *vulgate* néo-humaniste, hypocrite et intellectuellement un peu tiède, parfois consacrée par les appareils communistes de l'après-guerre[4]. Parallèlement à ce que tentèrent, vers la même époque ou un peu plus tard, le marxisme analytique de langue anglaise, l'interprétation issue de l'École de Francfort ou encore la « philosophie de la praxis » des philosophes de l'Europe de l'est, elle a eu des effets bénéfiques évidents dans les tentatives d'appropriation et d'actualisation de la pensée de Marx – des tentatives qui se révélèrent infiniment plus riches que tout ce qu'avait à offrir le triste « matérialisme dialectique ». En même temps, comme on l'a très vite objecté à Althusser, la « thèse de la coupure » risquait d'alimenter une vision étroite et dogmatique du marxisme, ainsi qu'une lecture très sélective de Marx[5]. En effet, si, après 1844, les déplacements de l'« humanisme » marxien et de son vocabulaire anthropologico-éthique caractéristique sont nets, il n'en reste pas moins qu'invoquer à leur propos une « rupture épistémologique », comme si le passage de la mythologie à la science dans le domaine de la connaissance des choses sociales se jouait

[4] En France en particulier, où le concept dans son sens hégéliano-marxiste n'est guère connu avant la publication des premiers travaux d'A. Cornu (*Karl Marx, l'homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, 1934) et la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* par J. Hyppolite (1939-1941), on peut dire que la thématique de l'aliénation (souvent accompagnée de son contraire, alors souvent pompeusement baptisé l'« homme total »), domine tout le champ de l'exégèse du marxisme dans les années 50, de Lefebvre à Calvez en passant par Naville et Garaudy. Les discussions en Europe de l'est (où l'importation de la problématique « humaniste » de l'*Entfremdung* a correspondu à la période de la déstalinisation et des premières interrogation sur les limites de la planification) datent plutôt des deux décennies suivantes. On peut citer comme exemple significatif de ce moment *Le Marxisme et l'individu* du philosophe polonais A. Schaff (1965), Paris, Armand Colin, 1968. Pour toutes ces questions historiques, voir l'article très informé de S. Ghisu, « Entfremdungsdiskussion » in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hgg. von W. F. Haug, Berlin, Argument, 1997, vol. 3, p. 469-480.

[5] Les critiques de la « thèse de la coupure » ont été très nombreuses. Citons au hasard et en nous bornant au champ francophone : D. Avenas *et alii*, *Contre Althusser. Pour Marx* [1974], Paris, Les Éditions de la Passion, 1999.; L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*[1969], Paris, Éditions Sociales, 1985 ; G. Mendel, *La Formation de la pensée économique de Marx*, Paris, Maspéro, 1972 ; G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure » [1969] in *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 179-231. ; S. Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986 ; G. Haarscher, *L'Ontologie de Marx* Éd. de l'Université de Bruxelles, 1980.

précisément dans cet abandon prétendu, semble relever d'une projection fantasmatique plutôt que d'une stylisation herméneutique légitime. Depuis quarante ans, les exégèses philosophiques et sociologiques de l'œuvre marxienne, surtout en dehors de l'aire francophone, n'ont d'ailleurs jamais beaucoup hésité à parler d'aliénation, et il ne semble pas que ce choix de contourner la thèse althussérienne se soit jamais heurté à des objections historiques ou conceptuelles dirimantes[6]. Or, et c'est ce qui nous intéresse en premier lieu, si l'évolution de Marx se présente de façon plus ambivalente que ce que suggèrent les pages célèbres d'Althusser dont nous avons cité un passage, il devient difficile de considérer que le sort de la notion d'aliénation est depuis longtemps scellé et qu'il ne faut plus perdre de temps à en parler.

Mais il n'en reste pas moins que, quand bien même la possibilité d'une reprise se verrait admise, Althusser a eu *historiquement raison* sur le long terme. Sur le long terme, disons-nous, car la parution de *Pour Marx* en 1965 a inauguré paradoxalement une décennie d'exceptionnelle popularité de l'aliénation.

Splendeur et misère du modèle de l'aliénation

Le vocabulaire et la pensée jeunes-hégéliens de l'*Entfremdung* et de l'*Entäusserung* avaient connu une carrière discrète mais efficace, tour à tour stimulés qu'ils furent par le courant de la *Kulturkritik* à la fin du 19[e] siècle, par les diverses renaissances du hégélianisme, enfin et surtout par l'existentialisme au début du 20[e]. La parution des textes du jeune Marx dans les années 30 (avec en particulier les fameux brouillons regroupés sous le titre de « Manuscrits de 1844 ») avait ainsi eu des répercussions notables aussi bien dans l'interprétation de Marx que dans différents domaines de recherche qui trouvaient dans le marxisme une source d'inspiration –comme la sociologie du travail ou l'étude de la civilisation urbaine. Par exemple, la critique de la modernité dans l'École de Francfort y puisa une partie de son vocabulaire caractéristique[7]. Mais c'est dans la période postérieure, celle de

[6] Nous citons quelques synthèses importantes dans le champ anglophone : J. Elster, *Making sense of Marx Making sense of Marx* [1985], tr. fr., *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989.; M. Postone, *Time, labour and social domination*, Cambridge University Press, 1993 ; G. Cohen, *Marx's theory of History* [1978], Oxford University Press, 2000 ; A. Wood, *Karl Marx*, London, Routledge, 1981.

[7] Dans son compte-rendu des *Manuscrits et 1844* publié dès 1932, Marcuse se dit ainsi convaincu que ce travail « place la discussion relative à l'origine et au sens initial du matérialisme historique [...] sur un terrain nouveau ». « Les manuscrits économico-philosophiques de Marx » [1932] in *Philosophie et révolution*, Paris, Denoël-Gonthier, p. 42. *Raison et révolution* (1940) sera certainement l'un des premiers ouvrages à considérer l'ensemble de l'œuvre de Marx comme un développement de la thématique initiale de 1844. Le naturalisme, qui constitue l'un des fils conducteurs de tout le travail de Marcuse, s'inspirera d'ailleurs constamment du jeune Marx. Plus généralement, sur l'importance his-

l'après-guerre, que la montée en puissance de l'*Entfremdung* s'est produite, se traduisant par un déferlement discursif aujourd'hui difficilement concevable. Avec le terme « aliénation », se manifestait plutôt toute une sensibilité diffuse au fait que les sociétés modernes, dans lesquelles les dominations traditionnelles immédiatement inscrites dans les relations interpersonnelles semblent en recul, ne sont pas pour autant libératrices. Pour l'essentiel, ces sociétés paraissent plutôt désormais gouvernées par des impératifs hétéronomes, par des puissances anonymes objectivées qui se figent au-dessus d'elle et qui tendent même parfois aveuglément à leur propre reproduction élargie quelle qu'en soit le prix : les moyens de l'émancipation par rapport à la première nature (le donné, le besoin, la tradition...) se transforment en une seconde nature inaccessible. Jusque-là séparées, la critique des médiations qui privent l'action humaine de sa transparence première (comme l'argent), la critique des forces sociales qui semblent vouloir poursuivre hors de tout contrôle leur propre dynamique de croissance indéfinie (la technique, le capital), la critique d'une vie déchirée par l'éclatement des sphères de valeurs, et enfin la critique des effets déshumanisants du monde urbain et industriel soumis à des « rationalisations » non-désirées commençaient à fusionner. En un mot, au début de la seconde moitié du siècle dernier, la popularité de la catégorie d'aliénation a symbolisé la convergence de deux traditions que la culture du 19[e] siècle avait fini, après quelques hésitations initiales, par séparer complètement –la critique sociale, dont le marxisme avait présenté la version la plus élaborée, et la « critique de la civilisation moderne »– et elle a aussi manifesté le profond renouvellement dont ont pu bénéficier ces traditions du fait de leur rencontre tardive.

Ce n'est donc pas que, dans cette conjoncture, le grand récit de la dépossession brocardé par Althusser ait été dépassé philosophiquement. Au contraire même. Car, au fond, dans toutes ces approches, l'aliénation restait bien le fait que l'Homme se perde dans ses nécessaires et positives extériorisations objectives, qui rendent alors la Société intransparente à elle-même. Critiquer la « société de consommation » ou « l'industrie de la culture », c'était encore, qu'on en ait conscience ou non, mettre en scène la dialectique de l'émancipation anthropologique, autrement dit affirmer que les hommes se sont empêtrés dans le mouvement de leur auto-affirmation –telle qu'elle prend par exemple le visage de l'abondance économique, en tant qu'elle permet de s'arracher au besoin, ou bien celui de l'invention d'une culture post-traditionnelle. Du moins c'est cet arrière-plan qui constituait – et constitue peut-être encore aujourd'hui– la justification philosophique la plus sérieuse de ces démarches. Simplement, ce motif s'illustrait désormais

torique des réactions à la publication des *Manuscrits* dans le marxisme, voir J. Habermas, *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1978, t. 2, p. 165-168.

de manière plus discrète par des analyses qui se voulaient capables d'affronter des interrogations neuves liées à l'état des sociétés en développement de l'après-guerre. Le déclin du messianisme prolétarien, qui avait assuré en dernier ressort la validité de la métaphysique essentialiste de l'Histoire dans le courant marxiste, devait permettre désormais de concevoir, sans que se fasse sentir le besoin d'une révolution théorique majeure, le monde du cinéma hollywoodien, de la télévision standardisée, des loisirs organisés, du spectacle généralisé, de l'architecture et de l'urbanisme fonctionnalisés, de la consommation de masse, de la course aux armements, de la bureaucratie transformée en technocratie planificatrice et des grosses entreprises internationales.

Sur cette base, le discours sur l'aliénation a constitué l'un des carrefours de la sociologie critique, sous ses formes savantes comme sous ses formes plus populaires. Il a été un des pôles majeurs du discours public et politique dans l'occident de l'après-guerre et s'est diffusé avec une facilité déconcertante par les biais de l'enseignement, du journalisme, du cinéma, de la littérature et des arts plastiques. Ainsi, aux États-Unis, la peinture de l'« homme de l'organisation » (W. Whyte) et du « col blanc » (C. W. Mills) devenus simples rouages de la machinerie industrielle, l'évocation sarcastique de la « foule solitaire » des habitants conformistes des *suburbs* de l'Amérique du Nord de l'âge de la prospérité (D. Riesman) et, dans un style plus essayiste, de la « persuasion clandestine » (V. Packard) impliquée par les nouvelles technologies médiatico-publicitaires de manipulation de l'opinion publique, constituèrent sans doute certains les thèmes les plus porteurs de sociologie de l'après-guerre, au point qu'un Marcuse n'aura qu'à emprunter leurs exemples à la fin des années soixante. De même, en France, avant même la publication de *La Société du spectacle* (1967) de Debord, qui se présente comme une sorte d'orchestration continue et systématique des motifs de l'aliénation et de la réification, le situationnisme avait pu commencer –non sans brio et non sans efficacité, d'ailleurs– à fournir à une partie importante des classes intellectuelles une sorte de passe-partout conceptuel commode permettant de subsumer tous les aspects désagréables de la modernité sous un schéma unique.

Cette popularité dépassa largement les frontières habituelles de la pensée critique de gauche, désormais associée plus ou moins profondément aux méthodes de travail des « sciences sociales ». Ainsi, même dans un secteur des sciences humaines aussi dépolitisé et aussi peu concerné par les débats internes au marxisme que la sociologie empiriste et quantitativiste alors en vogue aux États-Unis, l'étude du « sentiment d'aliénation » dans les grandes organisations (usines, administrations) devenait un objet de

travail important ; les discussions autour de la mesure empirique de l'aliénation devinrent centrales dans la *social research*[8]. Même l'ouvrier de l'abondance fordiste, telle fut l'hypothèse généralement illustrée, est voué à rester soumis au sentiment de *powerlessness* et de *meaninglessness*, que Marx avait observé dans les phases historiques marquées par le paupérisme et l'exploitation extrême[9]. Modérant un peu l'euphorie des décennies enchantées de la « Croissance », le « sentiment d'aliénation » apparut alors comme sa contrepartie, gênante sans être dramatique : effectivement, admettait-on, l'enrichissement des sociétés s'accompagne de cette dépossession, de ce devenir-étranger de ce qui devrait être pleinement sien qu'implique la montée en puissance des forces objectivées, mais cela ne saurait être considéré, malgré l'incitation du modèle marxiste, comme la preuve de leur irrationalité intrinsèque. En France, le livre de R. Aron publié au lendemain de la crise de 1968, *Les Désillusions du progrès*, qui utilise le concept de façon récurrente[10] fut sans doute la meilleur témoignage de cette obligation qu'éprouvèrent même les théoriciens les plus réticents à l'égard du marxisme d'emprunter leur vocabulaire à la tradition issue des *Manuscrits de 1844*, pour autant qu'ils souhaitaient évoquer les contreparties inévitables du développement industriel et de la « modernisation » keynéso-fordiste ou post-stalinienne.

En bref, en Occident et ailleurs, pendant l'intervalle d'un peu plus d'une décennie, l'aliénation a constitué le terme-clé d'un discours critique qui voulait prendre acte de l'obsolescence de la problématique du paupérisme. Le discours philosophico-sociologique sur l'aliénation a servi de carrefour à un ensemble disparate d'approches méthodologiquement et thé-

8 Sur l'importance de cette intégration des recherches sur l'aliénation à la recherche empirique, voir J. Israel, *L'Aliénation de Marx à la sociologie contemporaine. Une étude macro-sociologique* [1968], Paris, Anthropos, 1972, ch. 7-8, et Ph. Besnard, *L'Anomie. Ses usages dans la tradition sociologique*, Paris, PUF, 1987, ch. 7.

9 Les tentatives les plus abouties visant à transformer la notion d'aliénation en un concept opératoire pour les sciences sociales empiriques, donc capable de donner lieu à des enquêtes de terrain et des tableaux statistiques, furent, à l'époque, celles de Marvin Seeman. Voir par ex. « Les conséquences de l'aliénation dans le travail » *Sociologie du travail*, t. 9, 1967 (2), pp. 113-133.. Le même volume de la revue où a paru la traduction de ce texte (qui prolonge le mouvement de nombreux autres essais de Seeman) contient plusieurs articles attestant de la centralité nouvelle du thème en sociologie du travail, voire de son caractère consensuel. Pour une mise en situation historique, voir P. Besnard, *op. cit.*, pp. 354-364, qui note que dans la sociologie (surtout française) de la fin des années 60, l'« aliénation » avait fini par dévorer l'« anomie » d'origine durkheimienne.

10 Aron reconnaît que, bien qu'équivoque et même « insaisissable », voire « métaphysique », le terme d'aliénation est devenu incontournable pour le sociologue dans la mesure où « il fait partie de la conscience critique que notre société a d'elle-même » (*Les Désillusions du progrès*, [1969], Paris, Gallimard, p. 174). Aron explique le succès du vocable « aliénation » par le fait qu'il exprime, en y ajoutant subrepticement des nuances romantiques et utopistes, le sentiment inévitable d'opacité et de complexité suscité par les formes modernes d'organisation de l'action ou par les contraintes globales qui pèsent sur l'humanité entière (comme, à l'époque, la confrontation entre l'URSS et les États-Unis).

matiquement très diverses (la ville, la bureaucratie et l'organisation, le capitalisme, les institutions caractéristiques de la rationalisation, la société de consommation, la culture industrialisée, les médias de masse...) qui pouvaient toutes trouver une inspiration authentique dans l'image suggestive de grandes machines anonymes et froides à l'œuvre dans la société contemporaine et capables d'enclencher des dynamiques irrépressibles. De proche en proche, *tous* les phénomènes sociaux menaçaient même de se voir redécrits selon le modèle de l'aliénation ; tous semblaient illustrer ce mouvement d'une extériorisation qui tourne mal. L'aliénation, dans l'après-guerre, a ainsi été la notion-repère de *l'âge intermédiaire* des théories critiques –entre celui que le marxisme classique suffisait en gros à penser et celui qui, à partir des années 70, fut marqué par l'irruption des problématiques identitaires ou minoritaires, des problématiques que le modèle de l'*Entfremdung* a d'ailleurs parfois contribué à mettre en selle alors qu'elles se sont historiquement révélées fatales pour lui. Il a assuré une transition en douceur entre la critique du travail en régime capitaliste et une critique de la société ou de la culture moderne en général qui entendait désormais puiser à d'autres sources.

Pourtant, cette vague est retombée encore plus soudainement qu'elle avait surgi. Il est vrai que déjà, au temps de la splendeur, des signes auraient pu alerter. Car Althusser était loin d'être isolé quand il exprimait son scepticisme devant les fondements théoriques profonds des pensées de l'aliénation. Avant lui, Foucault, dans *Folie et déraison* (1962), plus tard Derrida, dans *La Voix et le phénomène* (1967), s'en étaient pris, avec des approches fort différentes et de façon plus ou moins directe, à l'ontologie de l'expression inhérente au thème de l'aliénation. Et Adorno, dans sa *Dialectique négative* (1966), revenant sur l'usage que lui-même en avait fait auparavant, dénonçait, à la même époque que la parution de *Pour Marx*, la complicité du thème de l'aliénation avec une pensée de l'identité à soi et de l'oubli de la différence.

> On ne peut exclure de la dialectique propre à ce qui existe ce que la conscience éprouve comme étranger (*fremd*) en tant que réifié (*dinghaft*) : ce qui, négativement, semble contrainte et hétéronomie est aussi la figure déformée de ce qu'il faudrait aimer et que l'emprise de la conscience, l'endogamie, ne permettent pas d'aimer. Par-delà le romantisme, qui se comprenait comme l'expression de la souffrance d'appartenir au monde, comme l'expression de la souffrance née de l'aliénation (*Entfremdung*), s'impose le mot d'Eichendorff : « la beauté de l'étranger » (« *Schöne Fremde* »). L'état de réconciliation n'annexerait pas ce qui est étranger (*das Fremde*) dans l'esprit de l'impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que, dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'opposition de l'hétérogène et du propre.[11]

Ce passage superbe suggère que, pour Adorno, si la critique de la « société administrée » –critique que l'idée de l'aliénation a permis de promouvoir jusqu'au cœur de la Théorie Critique– devrait cesser de s'y référer même implicitement, c'est parce que l'image de l'alternative historique au présent qu'elle implique est fausse. Par les voies spécifiques d'une sorte d'éthique de l'utopie très différente de l'austère valorisation althussérienne de « la science », un tel passage rejoint le scepticisme à l'époque souvent plus discret de Derrida ou de Foucault devant la vision nivelante que le discours de l'*Entfremdung* s'oblige à endosser. Quel que soit l'intérêt propre des analyses empiriques qui ont cru pouvoir s'y reconnaître ou s'y ressourcer, invoquer l'aliénation à tout bout de champ, n'est-ce pas assumer sans le dire ou sans le savoir une ontologie de la possession, de la résorption de toute altérité et de toute extériorité, bref, une ontologie de la subjectivité toute-puissante ? Ainsi pouvait s'élever le soupçon selon lequel l'horizon philosophique des différentes formes de la « critique de l'aliénation » demeurait encore formé par la vision de l'Histoire qu'Althusser, qui, en raison de la date précoce du texte dont nous sommes partis (1963), ne pensait encore qu'à critiquer les auteurs se réclamant du marxisme, avait précocement et lucidement dénoncée. À peine plus nuancé, Ricœur, en 1968, notait dans un article de synthèse que la polysémie inquiétante de la notion, polysémie que la référence à une philosophie de l'histoire ou aux grandes forces sociales anonymes typiques de la société moderne permettait de moins en moins de garder sous contrôle à mesure que proliféraient les discours sur l'aliénation, ne pouvait maintenant que nuire à sa pertinence. Il prônait donc un usage purement historique et désenchanté de la notion[12]. Mais en réalité, aux environs de 1975, l'aliénation a été moins victime des soupçons très raisonnables des philosophes que d'un changement rapide dans la mode intellectuelle et des retournements idéologiques qui l'ont accompagnés. Le langage de l'aliénation s'est effondré. Il a disparu sans laisser de grandes

[11] *Negative Dialektik* in *Gesammelete Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1973, vol. 6, pp. 191-192 ; tr. fr. (ici modifiée), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 152.

[12] « Hors de cette rigueur conceptuelle [celle qui consiste à limiter l'usage de la notion aux sens explicitement élaborés par Hegel et le jeune Marx], le terme d'aliénation reste l'expression confuse d'un malaise confusément ressenti. Il est peut-être nécessaire de disposer dans sa propre langue de mots qui véhiculent, plus près du cri que de la théorie, le caractère massif d'une expérience globale. Mais il faut savoir dans quel " jeu de langage" on parle. L'imposture serait de parer ce pseudo-concept des prestiges d'une théorie juridique ou d'une anthropologie philosophique ». « Aliénation », *op. cit.*, p. 829 Dix ans plus tard, Fr. Châtelet ne fait pas non plus dans la nuance en affirmant qu'il est temps de « jeter par-dessus bord l'aliénation, qui n'est rien d'autre qu'un nouvel avatar de la pensée théologique ». *Questions, objections*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979, p. 74.

traces, donnant ainsi une force rétrospective inattendue au propos d'Althusser –à ce détail près que le retournement idéologique en question a, en Occident, presque failli emporter le marxisme lui-même en même temps que l'aliénation.

En tout cas, en l'espace de quelques années, toutes les thématiques que ce discours avait portées dans les sciences sociales se sont trouvées soit vivement contestées soit purement et simplement oubliées. Symboliquement, la façon dont on abordait maintenant la classe traditionnellement aliénée –la classe ouvrière pour laquelle Marx avait investi pour la première fois le terme d'*Entfremdung*–, inclinait plutôt désormais à montrer comment celle-ci n'était justement jamais seulement aliénée ou complètement aliénée, comment donc la notion d'aliénation était porteuse d'une vision déformée de la réalité historique, parce que cette classe se définissait aussi toujours par une vitalité sociale et culturelle spécifique. C'était là contester d'emblée le premier bastion des philosophies sociales de l'aliénation, introduire de l'autonomie là même où le modèle de l'*Entfremdung* incitait à déceler l'effet de la domination et de la perte de soi-même[13]. De la même façon, par rapport aux courants critiques dominants de la période antérieure, la sociologie empirique se tournait vers d'autres approches des faits organisationnels[14], la critique de la technocratie se voyait reprocher de reposer sur une méconnaissance des apports de l'État de droit, la critique de la société de consommation fut progressivement décriée comme conventionnelle et superficielle, celle de l'industrie de la culture fut mise sur le compte d'une vision grossière et méprisante à l'égard du public populaire[15], celle des institutions de pouvoir « rationnel » fut perçue comme aussi massive qu'unilatérale. L'étude des grandes médiations modernes autonomisées autrefois perçues comme typiquement aliénantes (l'argent, la science, la technique…) sortait de son enfance déterministe, où elles étaient vues comme des espèces de grandes forces déchaînées et irrésistibles, entraînant toute la vie sociale dans la folie de leur reproduction toujours plus dévorante[16]. C'est sur la domestication et la socialisation toujours déjà existantes et complexes des objets et des dispositifs techniques, comme des médiations économiques d'ailleurs, qu'il est devenu courant de réfléchir[17].

L'éclipse de la thématique de l'aliénation a ainsi symbolisé pour ces champs de recherche une sorte de maturité post-déterministe. Plus globalement, on peut dire que la montée en puissance dans la théorie sociale des thématiques individualistes, interactionnistes et pragmatistes d'un côté, systémiques et fonctionnalistes de l'autre, puis la renaissance de la philosophie politique normative, a fini par éclipser des modalités d'approche critiques dont la pertinence semblait encore évidente une génération plus tôt. La focalisation critique sur les machineries incontrôlées qui pèseraient sur la vie sociale moderne, la centralité obsessionnelle de la thématique de la dépossession qui s'y articulait naturellement –tout cela a, assez brutalement en fin de compte, cessé de parler. La dénonciation des grandes mécaniques sociales parasitaires succombant, on se mit à croire qu'elle n'avait même en fait *jamais* correspondu à un problème suffisamment pertinent et délimité : n'avait-on pas rassemblé hâtivement par là une série de questions empiriques en fait très différentes les unes des autres tout en préjugeant des réponses à leur apporter ? Que l'on suppose, comme Luhmann, que les apports libérateurs de la différenciation fonctionnelle, dont la constitution de systèmes est un aspect, ont été sous-estimés et injustement dénigrés et que le terme d'aliénation a constitué le symbole de cette injustice[18], ou que l'on pense, comme Honneth, que l'intéressant ne se trouve justement jamais dans ce que font ces systèmes[19], le résultat était le même. Ce qui s'éclipsait, ce n'est pas seulement une problématique générale (celle des systèmes anonymes typiquement modernes de domination) qui avait servi de point de repère aux différentes pensées de l'aliénation. C'était aussi l'usage du terme lui-même qui tendait à disparaître, aussi bien dans les univers savants que dans l'espace public. Employer le mot d'« aliénation », c'était désormais s'exposer à se voir reprocher une approche rudimentaire de la réalité sociale, inattentive à la complexité et aux ambivalences des phénomènes comme des tendances historiques. C'était apparemment en rester à l'image d'agents sociaux complètement investis par les forces collectives et devenus absents à eux-mêmes. C'était donner l'impression que l'on n'a pas compris que le caractère froid, mécanique et englobant des puissances sociales « étrangères »

13 E. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*[1963], Paris, Le Seuil, 1990 ; J. Rancière, *Les Scènes du peuple*, Lyon, Horlieu, 2003.
14 M. Crozier, *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil, 1963.
15 E. Neveu, A. Matelart, *Introduction aux* cultural studies, Paris, La Découverte, 2003.
16 A. Feenberg, *Repenser la technique* [1999], Paris, La Découverte, 2004.
17 P. Flichy, *L'Innovation technique*, Paris, La Découverte, 1995 ; B. Latour, *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992.

18 Une des intentions directrices de la sociologie de Luhmann consiste précisément à combattre les conceptions de l'aliénation sur leur propre terrain. Renversant le *topos* antimoderniste, Luhmann voudrait montrer que si l'on voulait, comme le font implicitement les penseurs de l'*Entfremdung*, opposer la rigidité mécanique à la vie créative, l'aveuglement répétitif à l'intelligence en acte, ce n'est paradoxalement pas le « monde de la vie » qui l'emporterait, mais bien les « systèmes ». À l'époque moderne et surtout contemporaine, ce sont *eux* en effet qui ont introduit le plus de souplesse, de réactivité et d'inventivité dans la société. Dans la pensée de Luhmann, l'incrimination des « puissances étrangères hypostasiées » fonctionnant selon des « logiques anonymes », en plus d'être injuste, se réfère même à un stade largement *dépassé* de l'évolution historique occidentale : celui où l'État « rationnel » et le capitalisme ont dû s'imposer dans les relations sociales comme des forces brutales en les soumettant à des lois hétéronomes. À l'âge des régulations fines et autonomes, à l'âge libérateur de la différenciation toujours croissante des fonctions, c'est le « monde de la vie » d'avant les systèmes qui paraît comparativement pauvre, mécanique, froid.
19 A. Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp, 1985, ch. 9.

qui semblent régir la société moderne n'est qu'une apparence grossière, *dans* laquelle (selon les fonctionnalistes) ou *derrière* laquelle (selon les interactionnistes et les pragmatistes) il faut apprendre à discerner les complexités et les ambiguïtés d'une réalité sociale protéiforme.

La richesse des discours que cette éclipse de l'aliénation –cette éclipse d'une vision qui associait donc l'emprise des machineries systémiques et la disparition du « soi », c'est-à-dire de la subjectivité et de la puissance d'agir des agents– a rendu possible est évidente. Car ce que nous avons présenté comme un changement de paradigme, voire comme un changement de mode, s'est accompagné de la production de connaissances et d'arguments tout simplement *plus vrais* que ceux qui avaient prospéré à l'époque où l'aliénation prétendait encore figurer comme le concept-clé de la théorie sociale. En particulier, ces discours ont contribué à rendre de nouveau pensables le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) social et les pratiques qui s'y insèrent –des pratiques qui, parfois résistantes et créatives, sont en tout cas toujours autre chose que des effets mécaniques des contraintes systémiques globales et des gros déterminismes macroscopiques. On comprend très bien désormais en quels sens multiples il a pu jouer le rôle d'obstacle épistémologique. En ce sens, Althusser avait bien raison. Mais on peut aussi se demander si, après ce congédiement un peu brutal, quelque chose ne manque pas dans le paysage intellectuel.

Le renouveau actuel de la critique et la notion d'aliénation

L'indice le plus parlant de ce désinvestissement progressif et de cette disparition finale est sans doute l'existence d'un décalage entre le discours savant et le discours critique militant, qui représente lui-même un reflet partiel de l'état d'une certaine conscience collective du présent. De nombreux observateurs considèrent ainsi que le retournement idéologique des années 70, qui a brutalement défait l'influence du marxisme et affaibli, par contrecoup, la problématique traditionnelle de l'aliénation a été à son tour soumis à un processus d'usure qui s'est exprimé, du moins dans le monde occidental, dès les dernières années du siècle passé[20]. Dans l'espace public, le militantisme politique et la création artistique, dont l'impulsion a été quelquefois relayée dans l'univers académique, ont ainsi, sous des formes renouvelées, spontanément retrouvé les thèmes qui avaient servi autrefois de base empirique suggestive aux différents discours sur l'« aliénation ». Il est bien évident par exemple qu'une partie des problèmes désormais au cœur des préoccupations « altermondialistes » –plus particulièrement celles qui ont trait à la critique de l'irresponsabilité écologique, des inégalités économiques entre régions du monde, du consumérisme, de la marchandisation et

[20] L. Boltanski et È. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, ch. 6.

des exigences liées au néocapitalisme financier– a été reformulée sur la base des acquis, plus ou moins consciemment assumés selon les cas, des discours des années 60 et 70. Il n'est donc pas étonnant que, ça et là, puisse ressurgir le vocabulaire de l'aliénation qui, historiquement, leur est lié.

Cette renaissance discrète suggère que, en dépit du fait que les thématiques centrales de la pensée de l'aliénation aient rencontré, avec certaines caractéristiques de l'âge keynéso-fordiste du capitaliste, un environnement exceptionnellement favorable (avec, au cœur du dispositif, le taylorisme et la techno-bureaucratie), ses cibles naturelles *ne se réduisent pas* aux phénomènes typiques de cette période maintenant révolue. Et elle suggère même que cette pensée pourrait se ressourcer dans la prise en considération des tendances récentes post-fordistes[21]. Certes, il est clair que, de ce point de vue, la critique des mécanismes systémiques et des dynamiques anonymes déchaînées ne peut tout faire et que son pouvoir d'éclaircissement est plutôt moins grand qu'autrefois : la techno-bureaucratie n'est sans doute plus la clé de l'exercice contemporain du pouvoir et le taylorisme ne constitue assurément plus le seul principe de l'organisation collective du travail. Autrefois porteuse pour toute réflexion inspirée par le thème de l'*Entfremdung*, l'uniformisation sociale et culturelle induite par la domination anonyme de la rationalité calculatrice n'est plus la seule menace qui semble peser sur nos vies. Cette circonstance implique une diversification des stratégies critiques. Critiquer l'impérialisme par exemple, ce n'est pas ou ce n'est jamais seulement critiquer ce genre de phénomènes, mais aussi des rapports d'exploitation et de domination qui, loin d'être sans visages, sont toujours portés par des luttes de classes. L'idée déraisonnable selon laquelle « la critique des systèmes » constituerait le contenu essentiel de la critique du présent n'est pas vraiment défendable. Tout juste peut-on dire qu'elle est appelée à y jouer une place importante. Mais il reste vrai que, en partie relancées –au-delà de tout grand récit mythologique sur l'Histoire comme perte par elle-même de l'Humanité en marche– par une inquiétude portant sur l'existence et l'emprise de puissances sociales, telles que la technique ou encore l'argent, qui semblent gouverner la vie des hommes en fonction d'impératifs autonomes et aveugles, les pensées de l'aliénation ne semblent finalement pas –au-delà des surinterprétations dogmatiques qu'on a pu en donner et qui méritent d'être contestées, à l'époque d'Althusser comme dans la nôtre– appartenir à celles que les changements de mode peuvent atteindre, sinon de façon superficielle.

[21] C'est la thèse qu'E. Renault a défendue de manière vigoureuse : voir « Du fordisme au post-fordisme : dépassement ou retour de l'aliénation ? » *Actuel Marx*, n° 39, p. 89-106.

Bref, souvent, c'est bien la thématique de l'aliénation qui ressurgit spontanément lorsque l'on s'inquiète des aspects déplaisants de la « mondialisation » en cherchant à les expliquer. Et cette circonstance incite à croire que le temps bref des engouements pour les notions évocatrices doit être distingué du temps long des paradigmes explicatifs qui tiennent le coup parce qu'ils correspondent à des besoins inhérents à certaines tendances historiques plutôt tenaces, telles que celles qui sont inhérentes au capitalisme par exemple. C'est pourquoi l'on peut avoir l'impression rétrospective que la condamnation des approches liées au modèle de l'aliénation a été excessive. Une preuve en serait peut-être que la popularité des thèmes néo-critiques auxquels ce modèle donne lieu de nouveau à notre époque est telle qu'ils s'expriment désormais au coeur même des produits culturels apparemment les plus standardisés. La représentation de vies « aliénées », au sens de la privation extrême de la liberté due à l'invasion de puissances sociales étrangères qui se développent de façon purement automatique, quels qu'en soient les coûts humains, y est même devenue une sorte de genre transversal à part entière.

Ainsi, au-delà des scénarios traditionnels de la science-fiction et du genre fantastique, on trouve dans le cinéma actuel des illustrations parlantes de phénomènes capables d'éveiller ce sentiment spécifique d'une vie vouée à l'inauthenticité sous le régime social imposé par des puissances anonymes qui poursuivent leurs finalités sans contrôles. Dans *Matrix*[22], les existences individuelles, réduites à l'état de larves, sont, jusque dans leurs rebellions les plus secrètes, prisonnières d'un programme d'ordinateur qui organise tout –ce qui conduit à un monde plus perturbant encore que celui du *1984* d'Orwell : les humains n'y sont pas seulement dépendants d'une machine (selon le schéma métaphorique important dans toute la critique sociale de l'après-guerre), mais deviennent des parties intégrantes de la machine. De même, dans *The Truman Show*[23], le personnage central s'aperçoit progressivement qu'il est le héros involontaire d'une série télévisée conçue avant sa naissance et que tous ses proches sont des acteurs payés pour le conduire tout au long de sa vie à des situations capables de satisfaire le voyeurisme d'un public qui a cessé depuis longtemps de s'encombrer avec le sens moral. Cette fois, c'est l'ancienne critique des médias de masse, couramment retraduite dans les années 60 dans le vocabulaire de l'aliénation, qui revient au-devant de la scène, mais sous une forme là aussi clarifiée et radicalisée. Il ne s'agit pas seulement de dévoiler les ressorts économiques ou politiques de l'industrie de l'information et du divertissement qui nous rendent dépendants d'images et de croyances artificielles et fonctionnelles, mais de montrer comment, conduite au bout de sa propre logique, elle pourrait fabriquer des vies individuelles radicalement instrumentalisées.

[22] A et L. Wachowski., 1999 pour le premier épisode.
[23] P. Weir, 1992.

Les scénarios des films d'anticipation ne sont évidemment pas isolés dans cette mise en scène insistante de l'aliénation qui forme une partie de la culture contemporaine. De manière analogue, ce qu'il y au principe de la répulsion qu'une grande partie du public contemporain éprouve à l'idée de procédés biotechnologiques appliqués à l'homme (clonage, *shopping* parental, manipulation du génome..), est facile à identifier. Il s'agit de l'impression (dont la valeur objective reste assurément à vérifier) qu'une vie individuelle qui, au lieu de dépendre de la loterie génétique pour certaines de ses conditions initiales parmi les plus importantes, serait *d'emblée* placée sous l'emprise d'une volonté délibérée d'autrui dont elle serait peut-être la réalisation intentionnelle, ne serait pas une vie *normale*, c'est-à-dire une vie que l'on pourrait vouloir vivre. Nous inclinons donc spontanément à supposer que l'inscription irréversible, dans la nature interne de l'individu, de certaines caractéristiques choisies par d'autres en fonction de leurs fins à eux serait une forme extraordinaire de ce phénomène ordinaire qu'est l'existence d'asymétries de pouvoir entre les personnes. On y atteindrait par la voie la plus courte, semble-t-il, le point où la domination vire à autre chose –à un assujettissement radical–, et où la non-liberté se constitue en nature intangible. Bien que ce soit peut-être simplement à cause d'anciennes habitudes mentales ou encore de la pauvreté de notre vocabulaire critique, il semble à première vue que le concept d'« aliénation » convienne assez bien à la description de ces existences radicalement hétéronomes –des existences dont la simple évocation à titre de possibilité technique à venir engendre donc chez leurs spectateurs un malaise original. On en conclura généralement qu'il existe dans certaines sociétés et dans certaines cultures contemporaines une sensibilité critique à des phénomènes qu'il semble naturel de subsumer sous la catégorie classique d'aliénation, au sens où elle permet de relier la privation de liberté et la soumission à des mécanismes systémiques englobants qui relèvent moins de la domination interpersonnelle ou même de la domination de classes que de l'emprise de puissances anonymes (la technique, l'industrie…) mues par une tendance à l'expansion aveugle qui s'effectue aux dépends des personnes et des qualités qui leurs sont habituellement reconnues.

La possibilité que cette réactivation de l'ancienne notion puisse toucher également le domaine de sciences humaines et de la philosophie, bien que la critique de la notion y ait été approfondie, semble moins clairement établie. Certes, il existe des traditions minoritaires dans lesquelles le terme lui-même a été maintenu et a servi de symbole à des paradigmes de la re-

cherche, y compris à l'époque du discrédit généralisé. À en rester au cas français, la psychodynamique du travail[24] et la psychiatrie existentielle sont de celles-là. Récemment, elles ont été rejointes par la sociologie du travail et la sociologie des exclusions, dans laquelle les descriptions et les analyses recourent parfois au thème de l'aliénation ou à ses proches parents[25], de même que par la critique de la culture (par le biais là encore classique du consumérisme), même si cette dernière semble encore plus travaillée dans le discours militant que dans la recherche académique. Cette configuration intellectuelle a d'ailleurs quelque chose de fascinant, et aussi sans doute de prometteur. Car dans l'histoire antérieure des conceptions de l'aliénation, la critique des conditions de travail et la critique de la culture s'étaient en quelque sorte succédées l'une à l'autre : le capitalisme de l'après-guerre permettait de penser qu'il fallait déconnecter la sociologie critique de son rattachement premier à la mise en cause du salariat pour en réinvestir certains thèmes dans l'analyse des rapports sociaux, des idéologies et des pratiques de cette phase nouvelle du capitalisme, toutes classes confondues. Aujourd'hui, c'est, semble-t-il conjointement que pourraient se réaffirmer ces deux formes de critique de l'aliénation, donnant au paradigme théorique qui les légitime une force inédite.

Quoi qu'il en soit, on peut conclure que le terme « aliénation » et que l'idée d'aliénation tendent à ressurgir spontanément lorsque s'avive la sensibilité au rôle écrasant qu'ont sur nos vies certaines contraintes anonymes (par exemple l'adaptation aux exigences de performance d'une économie mondialisée), certaines institutions largement étayées sur ces contraintes (comme l'industrie de la culture ou l'organisation du travail), ou encore certains systèmes sociaux autonomisés (comme la technique) apparemment hors de contrôle. Ce début de résurgence permet de jeter sur l'histoire des conceptions théoriques relatives à ce thème un regard plus nuancé que ce que suggère la polémique althussérienne. Mais la nouveauté provient de ce que nous soupçonnons que ces usages, si décisifs soient-ils, ne suffisent sûrement pas à épuiser le potentiel inhérent à une « critique de l'aliénation » en général.

« Aliénation » dans le langage courant actuel : une psychologisation ambiguë

Qu'est-ce qui, en effet, a changé depuis la configuration des années 60-70, que la critique althussérienne entendait subvertir ? Le résultat de la retombée idéologique à laquelle nous avons fait allusion fut que la terminologie de l'aliénation, éjectée hors de l'univers spécialisé des sciences sociales et de la philosophie, finit par s'agréger à certaines parties du corps du langage ordinaire, mais avec une nuance largement psychologisante. Avec l'éclipse de « l'aliénation » comme phénomène social total, ce sont des « personnes aliénées », et pas seulement victimes du sentiment d'aliénation qui frappe « l'homme des masses », qui ont pu apparaître en pleine lumière ou plus exactement réapparaître, si l'on tient compte de l'usage psychiatrique du terme qui a prévalu historiquement avant même son usage sociologique. Désormais, parler d'une personne aliénée, autrement dit, étymologiquement, qui n'est pas elle-même, qui est devenue autre, qui est même devenue étrangère à elle-même, c'est évoquer les formes mineures mais pas forcément anodines de ce qui se manifeste plus dramatiquement dans les dépersonnalisations psychotiques ou dans la sensation d'être investi par des forces invisibles : ainsi du sentiment de mener une vie où l'on a du mal à se reconnaître et que l'on sent incapable de servir d'appui à l'estime de soi-même et à la confiance en soi-même. Bref, dans un monde qui n'est plus celui de Marcuse ou de Debord, l'aliénation ne désigne plus qu'une manière de dire que l'on ne se sent pas soi-même (ou plus subtilement, que l'on ne peut être soi-même), et cela d'une façon différente par rapport à celle que nous obtiendrions si nous nous représentions notre propre action comme gouvernée par des dieux et l'emprise de destins, comme altérée par les passions, ou encore comme mue par des dispositifs techniques et manipulatoires tels que ceux qui peuplent la science-fiction.

Le sentiment de malaise devant certains aspects de nos vies qui nous paraissent étranges ou étrangers, nous le transposons facilement aux autres. Ainsi, nous qualifions bien d'« aliéné(e) » celle ou celui que nous trouvons exagérément obnubilé(e) par un intérêt quelconque, au point d'y perdre son jugement et sa liberté habituelle. « Aliénée » nous apparaît celle, par exemple, dont l'énergie se trouve mobilisée dans une proportion que nous jugeons déraisonnable au profit des fins de la firme qui l'emploie, que cet assujettissement s'effectue dans l'enthousiasme ou dans le ressentiment, qu'il se manifeste dans fatigue, la fuite en avant ou le désintérêt grandissant pour les aspects extra-professionnels de l'existence. C'est que nous croyons qu'il serait « normal » que cette personne éprouve plutôt un *malaise* face aux tâches que son métier impose. Au vu des usages contemporains, « aliéné » est également celui qui s'installe dans une relation amoureuse faite de dépendance affective et de domination à coloration sadique, ou encore le membre d'une secte millénariste dans la mesure où ses croyances et ses conduites sont altérées par rapport à la moyenne de la population ou à certaines habitudes que nous pensons dominantes dans nos sociétés ou même par rapport à celles qui ont précédé sa conversion. En français courant, nous pouvons même familièrement, parfois plaisamment, parler de

24 C. Dejours, *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 1995.
25 D. Linhart, *Perte d'emploi, perte de soi*, Toulouse, Érès, 2002 ; J.-P. Durand, *La Chaîne invisible*, Paris, Le Seuil, 2004.

quelqu'un qui semble « aliéné » par des tâches professionnelles ou domestiques écrasantes, par des situations particulièrement déstabilisantes et/ou chargées sur le plan émotionnel, par des habitudes devenues compulsives et frénétiques, par des relations interpersonnelles devenues inquiétantes et pesantes et qu'il maintient comme malgré lui. À la limite, le discours de l'aliénation peut donc surgir dès le moment où l'on sent que la personne à laquelle il s'applique n'aime pas ce qu'elle fait, ce qu'elle vit, ce qu'elle a ou ce qu'elle est, dans la mesure où elle se sent malgré tout dépendante par rapport à cette chose qu'elle n'aime pas et dont nous savons qu'elle la définit un peu –ou plutôt dès que les choses pourraient et même devraient se passer de cette façon.

Mais cet usage psychologisant et introspectif n'est pas forcément coupé du domaine sociologique. Ainsi, sans renoncer au point d'attache du sentiment subjectif de malaise qui marque la distance avec les approches totalisantes des années 60-70, nous pouvons aussi, tout en respectant l'inflexion personnaliste du concept, qualifier d'« aliénés » les membres d'une classe sociale ou d'un groupe si nous estimons qu'ils ont plus de chances de connaître ces phénomènes de quasi-dépersonnalisation que nous avons observés par ailleurs à propos des personnes individuelles et pour des raisons idiosyncrasiques. En viennent alors à constituer des modèles importants l'expérience du minoritaire stigmatisé qui ne trouve pas son compte dans la culture dominante à laquelle il est exposé quotidiennement, ou encore celle de l'étranger mal à son aise dans sa culture d'adoption. Plus précisément, dans les usages les plus courants de notre époque, la resociologisation de la notion d'aliénation à partir de son usage psychologique emprunte deux voies majeures : la voie qui consiste à poser l'existence d'une causalité sociale proprement « aliénante » et celle qui mène au thème de « l'aliénation inconsciente ».

La première idée est la plus simple. L'aliénation des individus, révélée par les sentiments de malaise et d'étrangeté, a des causes et celles-ci sont parfois sociales, dit-on. Il y a des situations, des institutions, des dispositifs, des lieux, des dispositions juridiques, des habitudes, qui peuvent être qualifiés d'« aliénants » : on veut dire par là qu'ils ne permettent pas, en moyenne, aux gens de se sentir « chez eux », de les considérer comme des éléments familiers ou positifs de leur environnement, qu'ils sont propres au contraire à provoquer ou même seulement à renforcer les sentiments de malaise et d'étrangeté auxquels des individus pourraient parvenir tout seuls au gré des hasards biographiques malencontreux ou des dispositions du caractère. Dans ces cas, ce qui devrait être discret et inspirer la confiance donne l'impression de limiter l'action et, par là, de provoquer une insatisfaction durable et déprimante. En ce sens, une composante quelconque de l'environnement social peut être qualifiée d'« aliénante » pour peu que les gens qui la subissent la considèrent en moyenne plutôt comme un obstacle et une gêne concrètement éprouvée dans leur vie, ne puissent s'y reconnaître, même si elle n'est pas forcément une source d'oppression massive ou de violence ouverte.

On peut donc conclure qu'« être aliéné » signifie ici à la base « ne pas pouvoir être soi-même » ou « ne pas bénéficier des conditions qui permettent d'être/de devenir soi-même ». Il semble même que les deux termes de cette équation puissent s'entre-définir. Ainsi, pour que la discussion ne s'enfonce pas dans les ornières d'un subjectivisme obnubilé par l'« autoposition » du Je pur, le fait « d'être soi-même » devrait-il être simplement rapporté à l'aisance et l'insouciance de celle ou de celui *qui n'éprouve pas* un certain nombre d'affects négatifs dont la liste est ouverte : par exemple le sentiment de contrainte, le sentiment d'insincérité, le sentiment d'insécurité, etc. Même si les philosophes ont en général tendance à trouver ces impressions trop grossières, je sens que je suis d'abord « moi-même » lorsque le mouvement naturel de la vie ou d'*une* vie, pour reprendre une légitime accentuation deleuzienne, peut se déployer à travers moi sans rencontrer de trop gros obstacles. Par ces affects négatifs, les individus sont avertis en quelque sorte que ce mouvement sera contrarié et dévié, que certains possibles privilégiés qui les appellent ne pourront être réalisés et que cela retentira sûrement sur leur « intégrité » ou sur leur « identité ».

En même temps, considérée à partir de ses causes sociales, l'aliénation peut être inconsciente. On veut dire par là que « normalement », les individus *devraient* éprouver ces passions tristes face à certaines composantes de leur environnement social, et que si cela n'arrive pas, c'est qu'ils sont sous l'emprise de certaines croyances ou de certaines habitudes qui les rendent aveugles au caractère « aliénant » de la situation qu'ils connaissent, c'est-à-dire au fait qu'elle ne leur permet pas de mener une vie « libre », « authentique », « saine » ou encore « digne ». Parvenue au second degré, la dépossession concerne aussi la capacité à être sensible à la dépossession. Parfois, l'argument justifiant de tels usages peut même consister à développer l'idée selon laquelle l'aliénation est quelque chose de plaisant, en tout cas un état que l'on peut paradoxalement désirer : dans ces usages contemporains, le comble de l'aliénation est bien atteint lorsque les individus, chez qui elle devrait susciter le malaise et la répulsion, la recherchent comme s'il s'agissait de leur bien. On passe ainsi du sentiment d'aliénation (c'est-à-dire de malaise et d'étrangeté qui naît d'une certaine privation de liberté) à l'aliénation comme disposition ou état d'une personne qui traverse l'ensemble de sa vie, y compris ses aspects les moins conscients.

Dans ce second sens, le terme « aliénation » peut ainsi servir à mettre en cause les individus qui entrent dans un jeu social quelconque avec un peu trop d'empressement et avec une passion superficielle qui limite leur champ

de vision, conditionne une partie de leur conduite et les amène à des investissements intellectuels et douteux. Celui qui tient trop bien son rôle social, le joue sans distances ni respirations, assomme son entourage avec ses exploits quotidiens d'agent immobilier, de serveur de café ou de professeur de physique au détriment du moindre intérêt pour les autres, nous le qualifions volontiers d'aliéné. Non seulement il « n'est pas lui-même », croyons-nous, mais, en plus, il a installé (par l'adoption de mécanismes corporels et intellectuels dont on suppose qu'ils ont de lourdes répercussions psychiques) des barrières de défense contre la possibilité d'en prendre conscience. Une fierté peut-être mal placée et l'esprit de sérieux ont tué en lui l'inquiétude devant la part d'inauthenticité inhérente à l'adoption des rôles sociaux. Autrement dit, il nous semble radicalement aliéné ou aliéné *à plus forte raison* dans la mesure où il s'est éloigné de son propre fait du sentiment de malaise et de dépersonnalisation qui aurait pu lui servir de signal d'alerte. Et cet usage sociologique qui insistait sur la dimension inconsciente de certaines formes d'aliénation nous permet plus généralement de décrire comme « aliénés » ceux qui, dans les sociétés contemporaines, se trouvent pris par le conformisme étroit, l'ajustement spontané et mécanique aux impératifs fonctionnels de la société marchande, le suivisme scrupuleux devant les dernières modes technologiques ou encore le fanatisme décidé dans la quête des dernières nouveautés proposées par l'industrie de la culture et du divertissement.

À plus forte raison, le terme « aliénation », destiné à désigner un phénomène qui se relie à une contrainte inconsciente, vient à l'esprit lorsqu'il s'agit de situations extrêmes dans lesquelles l'individu finit par contribuer activement, mais évidemment sans en être pleinement conscient, à la perte de sa dignité et à sa propre soumission. Ainsi, la fuite en avant du salarié exploité qui finit par s'abrutir de lui-même dans le travail jusqu'à l'épuisement total, la suradaptation névrotique de celui qui veut à toute force tenir son rôle dans une organisation qui pourtant le détruit, l'oubli de soi et la dénégation de sa propre souffrance caractéristiques du grand exclu clochardisé[26], constituent des figures classiques, fréquemment évoquées dans les sciences humaines contemporaines, de cette aliénation radicale qui relève de ce que La Boétie appelait la « servitude volontaire ». Ces cas impliquent une complicité de l'individu avec sa propre aliénation qui en devient un aspect important : une façon de soutenir un rapport activement aliéné à sa propre aliénation. Dans ce cadre, quelqu'un d'aliéné, en effet, peut même apprécier de l'être et mettre en œuvre des moyens coûteux pour continuer à l'être et même l'être plus encore –et cette mobilisation de

[26] F. Declerk, *Les Naufragés*, Paris, Plon, 2001.

l'individu, cet auto-embrigadement, constitue parfois un aspect central de certaines espèces d'aliénation.

En résumé, l'idée d'aliénation s'emploie actuellement lorsque s'éveille le sentiment qu'une personne se trouve profondément transformée (par rapport à ce qu'elle était dans le passé ou par rapport à ce qu'elle pourrait être au regard d'une norme générale), lorsque cette transformation implique apparemment une diminution de soi qu'accompagnent des dépendances, des crispations, des simplifications particulièrement nettes. Le terme d'aliénation permet ainsi de parler de celui ou de celle qui ne peut vraiment et pleinement vivre sa vie, à qui sa propre vie n'appartient pas, que ces limitations soient conscientes ou qu'elles soient découvertes par l'observateur extérieur, qu'elles relèvent en dernier ressort de causes sociales ou de circonstances individuelles. Ici, l'aliénation sépare l'individu de lui-même ou de certains aspects importants de soi, au sens où ils lui deviennent indisponibles et n'alimentent plus son existence ; elle l'affaiblit au sens où, sans cette indisponibilité, il pourrait certainement se réaliser ou mieux se réaliser. Nous concluons que c'est là une façon souple d'utiliser le terme qui s'éloigne des schémas dominants des années 60-70, où il s'orientait surtout en fonction du souci de dénoncer les grandes machineries systémiques propres à la société moderne, dans leur aspect aveugle et mécanique. Car dans ce cas, la problématique de l'*Entfremdung* supposait la *disparition* du « soi », irréversiblement absorbé par les contraintes et les forces collectives. Désormais, il n'est question que d'une altération pathologique du « soi », non de son effacement. Au fond, sans qu'une certaine continuité avec les usages plus anciens ait été toujours oubliée, l'idée d'aliénation s'est rapprochée d'intuitions éthiques et psychologiques assez simples, celles qui portent sur certaines conditions nécessaires pour qu'une vie individuelle ne soit pas trop manquée ou trop étroite, et ne puisse être ainsi qualifiée de « pathologique » ou de « fausse », ce qui n'est pas forcément porteur d'une régression théorique.

Signification historique de la notion d'aliénation pour la théorie de la société

Radicalisons encore notre pensée. Au fond, « aliénation » a peut-être toujours été le mot-clé d'une théorie sociale non-sociologisante et non-objectiviste qui, peu convaincue par la simple définition du pathologique par l'écart par rapport au type ou à la moyenne, reste capable de faire une place à l'expérience subjective et à l'autonomie relative de la vie psychique. C'est cette dimension que les usages contemporains permettent de redécouvrir. Les autres orchestrations de cette notion (par exemple ceux qui évoquent l'aliénation d'une classe, d'une société, voire de l'humanité toute entière) ont *présupposé* cette dimension sans l'expliciter. En ce sens, ils ont

abusé –avec des effets théoriques qui, souvent, n'ont pas été négligeables– de la force suggestive présente dans les images évoquées par les mots « *Entfremdung* », « aliénation » ou leurs équivalents dans d'autres langues. Pour étayer cette hypothèse, nous essayons, sans nous embarrasser pour l'instant de références historiques, de présenter un tableau idéal-typique des fonctions intellectuelles auxquelles, au sein de la théorie sociale, a correspondu cette notion depuis le jeune Marx, c'est-à-dire dans la longue durée de l'histoire de la théorie que nous avons jusqu'à présent négligée.

(a) La notion d'aliénation et ses équivalents a d'abord et *majoritairement* servi, et elle peut apparemment encore servir, à désigner certains maux (ou certains aspects de maux) caractéristiques des sociétés « modernes », ou encore (pour éviter tout essentialisme) certains maux peut-être transhistoriques, mais que les sociétés que l'on qualifie d'habitude de modernes semblent, pour diverses raisons, vouées à voir se prolonger de manière particulièrement nette et proliférer de façon assez unique. En ce sens, la représentation, typique d'une philosophie de l'histoire survolante, selon laquelle l'Homme se perd dans ses productions ne constitue qu'un travestissement dogmatique d'une impulsion critique bien plus prometteuse. De la même façon, on peut dire que la critique des systèmes est, au mieux, le thème privilégié de la problématique de l'aliénation dans la théorie sociale, mais non son objet unique : elle ne s'impose que si l'on décide que ceux-ci constituent la source principale ou la condition de possibilité des maux qui se rencontrent dans les sociétés modernes, ce qui reste à démontrer. Prise en elle-même, l'aliénation est d'abord une idée critique très générale, une idée typique de la pensée critique moderne, et c'est même une des idées qui a porté ce projet. C'est pourquoi on a raison de souligner l'importance historique d'un auteur comme Rousseau dans ce contexte[27]. Car même si c'est par des chaînons compliqués, il est certainement le premier à rendre productif en même temps sur le plan littéraire et philosophique le sentiment de malaise et de décalage que ne peuvent manquer de provoquer chez l'individu sensible non pas tant les injustices habituelles de la vie sociale en général que certains phénomènes typiques de l'époque moderne. Ainsi, des phénomènes tels que la division du travail accentuée, l'enrichissement inégalitaire ou encore l'expansion de la civilisation urbaine paraissent-ils, aux yeux de Rousseau, *renforcer* ces injustices tout en ajoutant des causes spécifiques de souffrance chez un individu voué à faire l'expérience d'une *inauthenticité* de la vie sociale dans laquelle il évolue. Certes, le concept d'aliénation peut servir à autre chose qu'à prolonger les thèmes découverts par Rousseau : par exemple, il peut servir de concept de

[27] A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francfort, 2000, p. 13-22.

base à une philosophie de l'Histoire comme perte et récupération de soi de l'Humanité, ou, à l'autre bord, pour désigner certaines situations biographiques et psychologiques particulières. Mais, historiquement, ces deux usages, si judicieux qu'ils puissent paraître par ailleurs, semblent plutôt dérivés à partir de cet usage diagnostique et critique englobant.

(b) Il faut ajouter que, *là encore de façon simplement majoritaire*, la notion d'aliénation a illustré une manière *particulière* de désigner ces maux et de les critiquer. Nous dirons donc qu'elle a commandé un certain nombre de *schémas interprétatifs* (ou de familles de schémas) permettant d'interroger et d'expliquer ces maux et, plus précisément, qu'elle a approximativement correspondu à ce que, à l'instar de certains historiens et philosophes des sciences inspirés par Kuhn, on peut appeler un *paradigme* de la théorie sociale critique[28]. Nous connaissons d'autres notions équivalentes, capables elles aussi de déterminer des paradigmes de ce genre : par exemple, les notions de « domination », d'« exclusion », d'« exploitation » d'« anomie », de « répression », de « manipulation », de « pouvoir », font partie de ce genre. Elles attirent chaque fois l'attention sur certains phénomènes et proposent certaines façons spécifiques de les analyser en leur donnant une grande importance dans l'interprétation du présent. Nous dirons donc que le *sens* de la notion d'aliénation a été, de façon significative, historiquement déterminé par cette fonction –commander un certain paradigme de la théorie sociale critique parfois contigu à d'autres et parfois concurrent par rapport à d'autres– et que l'élucidation de ce sens constitue certainement aujourd'hui la voie privilégiée d'une évaluation critique équitable et productive. Sans doute, une réflexion sur les phénomènes d'aliénation est-elle inhérente à d'autres paradigmes. Et inversement, il resterait certainement utile pour le « paradigme de l'aliénation », si jamais il pouvait parvenir à se constituer de façon relativement autonome, de chercher à se rattacher à certains des éléments appartenant à des modèles complémentaires. Par exemple, l'idée selon laquelle les « aliénations » sont très souvent liées à des « dominations » permet d'éviter de tomber dans un usage paternaliste de cette notion, celui où l'on se croit autorisé à *reprocher* hautainement à des gens d'être aliénés ou de s'aliéner à quelque chose comme si cela relevait de leur propre initiative. Car il y aurait là la source

[28] Une théorie sociale, au-delà de la division entre sociologie et philosophie, est un ensemble cohérent et relativement complet de concepts, d'hypothèses et de schémas explicatifs qui portent sur la nature des phénomènes sociaux. Une théorie sociale *critique* repose sur la présupposition selon laquelle une posture critique à l'égard du présent historique constitue un point de vue à la fois original et heuristiquement fécond en vue de la réalisation de cette tâche. Pour des tentatives de définition plus précises, voir Y. Cusset et S. Haber, « Introduction. Les coordonnées du débat entre Habermas et Foucault » in Y. Cusset et S. Haber, *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 9-27.

possible d'un élitisme peu réflexif ou même de ce que Bourdieu appelait le « racisme de classe ». Certes, il se peut que l'aliénation (dont témoignerait par exemple l'adoption d'un style de vie pauvre, étroit, conformiste, avec les restrictions qu'il implique quant à la qualité des possibilités effectivement réalisées par l'individu) puisse parfois ou sous certains aspects se décrire à la manière d'une faute morale ou d'un mauvais choix éthique ; mais cela n'empêche pas qu'il reste toujours crucial de montrer quelles dominations sociales (ou quelles organisations institutionnelles) ont rendu concrètement possible cette limitation que l'on croit pouvoir observer et évaluer. En ce sens, la prétention de certaines analyses classiques des années 60 et 70, dans lesquelles le paradigme de l'aliénation devait montrer sa supériorité absolue par rapport à tous les autres paradigmes (par exemple à celui de l'exploitation), était mal fondée et elle doit être récusé *a priori*. Une théorie sociale, même critique, ne peut être que polyphonique[29].

Que veut dire le thème de l'aliénation pour une théorie de la société ? Si l'on se réfère aux grandes idées de la sociologie critique des années 60-70 du siècle dernier, beaucoup de phénomènes peuvent être décrits comme des facteurs d'aliénation ou des terrains favorables à l'apparition des aliénations : la religion, l'argent, le travail, le système capitaliste dans son ensemble, la bureaucratie, le consumérisme, la culture administrée, etc. Même en se bornant à ces exemples tirés d'une tradition pour laquelle la mise en cause des « systèmes » restait une évidence, on peut dire que le « paradigme de l'aliénation » apparaît après coup comme celui qui a accepté de s'embarquer dans l'entreprise critique muni d'une ontologie comportant au minimum trois genres d'êtres : ceux qui relèvent d'abord *du soi* (sans qu'il soit besoin de supposer que celui-ci soit d'abord un sujet, une personne ou une individualité), ensuite ceux qui relèvent *du propre du soi* (qu'il s'agisse de biens, de droits, d'états, de capacités, de possibilités spécifiques, de relations...), et enfin ceux qui ont trait à *des états de privation, de séparation et d'indisponibilité*, bref de *dépossession*. Plus précisément, nous pouvons avoir affaire à une analyse en termes d'aliénation dès que le raisonnement s'appuie sur l'idée qu'au moins certains aspects du *propre du soi* ne sont plus accessibles ou disponibles pour ce soi et que cela entraîne, de son point de vue, des conséquences fâcheuses et/ou pénibles. *Une partie du propre du soi, ce qui en tout cas lui revient normalement, lui devient autre*

[29] L'idée de théorie sociale polyphonique est déjà au cœur d'un ouvrage comme la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas. Malheureusement, cette polyphonie prend presque exclusivement chez lui la forme d'une association entre des éléments issus des approches critiques et des éléments issus des approches non-critiques (par exemple le systémisme ou l'interactionnisme). Nous voudrions suggérer que le pluralisme méthodologique et paradigmatique doit également concerner les approches qui se réclament du point de vue critique.

(une « appartenance » quelconque : un prolongement mondain, une caractéristique interne, une disposition ou un pouvoir d'agir déterminé –peu importe ici la différence entre l'intérieur et l'extérieur), *se trouve située hors de soi, hors de portée, et cette indisponibilité, cette extériorité fait que le soi se trouve altéré, diminué.*

La dépossession (saisie comme un processus ou comme l'état qui en résulte) apparaît ainsi comme le concept sous-jacent à tous les usages historiquement importants du terme « aliénation » dans la théorie sociale et même ailleurs. Toutes les dépossessions ne sont pas aliénantes, mais l'aliénation est toujours une dépossession. Une critique de l'aliénation, et c'est ce qui constitue son originalité par rapport à toutes les autres orientations de la critique sociale, dit donc que ce qui est critiquable par excellence, c'est le fait que l'on soit dépossédé de quelque chose, que l'on ait perdu quelque chose d'une façon qui soit moins liée au hasard qu'à l'existence d'une *cause* qui m'en prive, qui me soustrait radicalement cette chose. La notion d'aliénation se présente d'abord comme une façon énergique de parler du résultat de la privation d'une *liberté*, au sens d'un pouvoir de *mobiliser quelque chose* qui, normalement, est un « propre » du soi, est propre au soi : sans ce pouvoir, il devient différent et s'appauvrit. *L'amoindrissement de la vie est alors une perte de soi, une scission d'avec soi.* Dans le paradigme de l'aliénation tel que nous sommes en train d'en dessiner les contours en partant à la fois des suggestions du terme et des enseignements les plus généraux de l'histoire de la théorie, les deux thèmes de l'amoindrissement de la vie et de la perte de soi s'interprètent donc l'un l'autre. Certes, on peut concevoir une perte de soi (ou d'un certain rapport à soi) qui ne soit pas un amoindrissement de la vie et inversement. Mais le propre d'une pensée de l'aliénation est de faire converger ces deux notions, et l'on attend alors de cette rencontre qu'elle constitue le point de départ d'investigations empiriques ou théoriques cohérentes.

Au fond, les grandes catégories critiques, génératrices virtuelles de modèles théoriques, que nous utilisons pour désigner certaines situations sociales générales que nous estimons regrettables (comme « exploitation », « oppression », « domination », « exclusion ») dérivent d'un mouvement de recul devant le spectacle d'interactions sociales qui nous répugnent. Avant de réfléchir en sociologue critique sur les effets de domination ou sur les systèmes qui rendent possible l'exploitation de certaines classes, il y a d'abord le fait que nous n'aimons pas à voir quelqu'un de particulier se trouver dominé, exclu, exploité par tel autre dans telle ou telle circonstance précise. Au fond, la catégorie d'aliénation dérive pareillement de l'antipathie que peut susciter en nous le fait de voir quelqu'un qui prive quelqu'un d'autre non des formes élémentaires de la liberté (il s'agit là de ce que l'on appellerait simplement l'« oppression »), *mais des moyens*

concrets de l'exercice de sa liberté. Celle ou celui qui voit sans raisons valables le champ de son action se restreindre du fait d'autrui, à qui l'on soustrait des droits ou des biens importants (par exemple les « biens premiers » de Rawls), à qui l'on refuse les conditions de la mise en œuvre de certains talents ou de certaines aptitudes, constitue la figure première de l'« aliéné(e) » au sens sociologique, et plus seulement psychologique du terme. Car ces choses, sans lesquelles elle ou il ne se sent certainement plus capable d'essayer d'être/de devenir soi-même, on l'en a privées, estimons-nous. Elles lui sont devenues « autres » (inaccessibles) et, du coup, elle/il s'en sent ou pourrait s'en sentir « altéré(e) » en pire, c'est-à-dire amoindri(e) : elle/il est devenu(e) différent(e), autre par rapport à soi-même. Telle est, pourrait-on dire, la source existentielle (au sens de « *lebensweltlich* ») de l'idée d'aliénation dans la théorie sociale. Même s'il existe d'autres façons d'exprimer la négation de la liberté (grâce à l'idée de domination par exemple), on peut affirmer que la problématique de l'*Entfremdung* est plus proche de cette source vive de la critique.

(c) Cependant, l'idée d'aliénation semble plus riche que celle de dépossession *stricto sensu*. Joignant l'« être » à l'« avoir », elle permet apparemment d'en désigner aussi certaines conséquences sensibles et certains aspects concrets pour la vie sociale et la vie individuelle. L'idée selon laquelle la perte d'une partie du soi signifie une diminution ontologique peut même être poussée très loin. Par exemple, Freud (dans « Deuil et mélancolie ») a bien noté comment la perte d'un objet –une personne ou une valeur– autrefois intensément investi ne signifiait pas seulement une manque nouveau pour l'individu, une absence subie. Elle implique pour lui un travail de recomposition psychique englobant, une sorte de redistribution d'ensemble des affects dans le temps. On sait que le travail de deuil (au sens d'un apprentissage du manque appelé à recomposer le système des attachements), la mélancolie (qui constitue une forme de deuil intériorisée et culpabilisante) et la frénésie maniaque dans la recherche de nouveaux objets à investir constituaient pour Freud les trois contrecoups typiques possibles de la perte de l'objet aimé. De même ici, on peut dire que la dépossession que l'on a certainement en vue lorsque l'on parle d'« aliénation » est, quelle qu'en soit la modalité d'apparition concrète, moins une privation brute qu'un manque qui se trouve à la fois exprimé, élaboré et parfois dépassé à travers un certain nombre d'attitudes ou de croyances. Ainsi, au vu des usages courants comme des usages savants, un individu « aliéné » est quelqu'un qui n'a pas les moyens d'oublier totalement ce qu'il a perdu et de faire comme si cela n'avait jamais existé : cette perte se manifeste en lui positivement, et il prend, consciemment ou non, position par rapport à elle d'une façon telle que cela retentit sur le nouveau régime psychique dans lequel il s'installe. Être privé de quelque chose d'important, de quelque

chose de constitutif, implique donc, telle est du moins la suggestion de Freud, l'existence d'une (re)structuration de la personnalité qui, plus ou moins inconsciemment et provisoirement, *s'organise* autour de ce manque. Au moins faut-il dire que pour concevoir la diminution de soi impliquée par la perte, il faille introduire des idées comme celles de compensation et de travail. Toute cette configuration, quelle que soit la façon dont elle est amenée à se préciser dans l'horizon d'une théorie de la société, nous éloigne, lorsque nous introduisons la notion de « dépossession », de la représentation d'un vol ou d'une violence qui ne ferait qu'appauvrir et accabler celle ou celui qui en est victime.

Parmi les traits de cette restructuration du soi, tous les auteurs qui ont utilisé sérieusement la notion d'aliénation –et les usages psychologisants actuels sont loin d'invalider ce choix– en ont souligné un. C'est le fait que la dépossession implique paradoxalement une sorte de *dépendance* : la perte de la liberté a comme corrélat l'instauration de liens nouveaux inopportuns, inauthentiques, indésirables qui prolifèrent dans cet espace qui a été abandonné par mon propre pouvoir d'agir. Aliénation ne signifie donc pas seulement *altération*, mais aussi subordination à *l'altérité* : je deviens quelque chose d'autre (par rapport à ce que j'étais ou à ce que je devrais être) tandis que, en même temps, quelque chose d'autre acquiert une emprise nouvelle sur moi. Ou bien, pour emprunter des ressources sémantiques à l'allemand : je deviens étranger, *fremd*, au sens où je perds un « chez-soi » natal *et aussi* au sens où quelque chose d'étranger s'immisce en moi, une force étrangère qui me prive *chez moi* de la libre disposition de ce que je suis ou pourrais être. Sans doute l'imaginaire anti-machinique, si protéiforme dans ses manifestations historiques, a-t-il constitué un arrière-plan psychologique important de cette liaison entre les deux sens : l'artifice automatique est représenté comme une source de nuisances, en même temps que les sources de nuisance en général pour la vie humaine ont tendance a être représentées sous la forme de l'artifice automatique ; c'est donc sur lui que pèse la double responsabilité de m'ôter quelque objet ou quelque pouvoir et de me faire violence ou de pouvoir le faire. Il n'est donc pas étonnant que la machine, surtout quand elle devient automate, ait constitué à la fois une cible primordiale et un paradigme important de la pensée de l'aliénation (à côté de l'argent par exemple, qui illustrerait d'autres aspects de la notion) : elle concentrait en quelque sorte ces deux charges négatives.

C'est en tout cas la double orientation, la double manière d'évoquer le devenir-autre malencontreux du soi (par corruption immanente et par domination transcendante) suggérée par l'étymologie, qui explique sans doute la puissance suggestive du terme d'aliénation. Elle se retrouve dans les usages courants, qu'ils privilégient l'aspect psychologique ou bien l'aspect sociologique : être aliéné par la culture de masse, par le capitalisme,

par la froideur d'une architecture urbaine purement fonctionnelle, par certaines relations sociales, par le travail, par de mauvaises habitudes ou par une passion, par une secte ou par une idéologie, c'est connaître ce double mouvement fâcheux d'une diminution qui transforme et d'une dépendance qui assujettit et emprisonne. Cette puissance suggestive du terme, la plupart des auteurs qui l'ont utilisé ont d'ailleurs estimé qu'il fallait la respecter jusqu'au bout. Cela signifie que, pour eux, nous devrions considérer ces deux aspects comme intrinsèquement et non pas extrinsèquement liés. Ainsi, à les suivre, nous devrions considérer que cette « chose » à laquelle le soi se trouve soumis ne tombe pas du ciel, mais qu'elle vit et prospère *du fait même du soi qui s'altère et se rétracte*. Il s'agirait donc d'un *transfert* : c'est ce transfert qui assurerait empiriquement le lien entre les deux sens du mot « aliénation ». *Entfremdung* voudrait dire alors aussi : le mouvement de *constituer* quelque chose en puissance étrangère qui me soumet à son pouvoir alors que, à l'origine, elle provient de moi. Non seulement le phénomène de dépendance mais également l'être dont on dépend seraient, en quelque sorte, alimentés par l'aliénation comme corruption de sa propre nature : au moins peut-on dire, ce qui est déjà une thèse très forte, *qu'ils n'existeraient pas* sans cette dernière. C'est en ce sens que la problématique psychosociologique de l'*Entfremdung* peut être rapprochée du thème psychanalytique de la « projection » : il existe une tendance dans la vie psychique humaine à se représenter sous une forme extériorisée et réifiée, sous la forme d'« images », certaines tensions ou certaines instances internes, et cela d'une façon telle que ces images parviennent souvent en retour à exercer une influence *réelle* sur le sujet qui en a oublié l'origine[30].

On voit la vraisemblance intuitive de cette approche dans tous les usages courants de la notion d'aliénation : le sujet place à l'extérieur de lui-même quelque chose de lui-même, une partie des forces qui le constituent originellement, et il en vient à pâtir de cette extériorisation qui devient inconsciente. Par exemple, être aliéné par son travail ou par sa famille, ce n'est pas toujours en être seulement en être victime. C'est aussi pouvoir en être complice, y participer d'une façon ou d'une autre, lui prêter une part de l'énergie même avec laquelle il ou elle nous nuit. Sous ces formulations les plus fortes, cette hypothèse aboutit à des tableaux saisissants qui voudraient établir que ce dont on est privé, ce qui a été arraché au soi, continue à exister et même à exercer un certain pouvoir démoniaque sur le soi : cette absence deviendrait structurante, elle visiterait fantomatiquement et inquiéterait le soi. Dans l'imagerie pseudo-marxiste issue de Feuerbach que dénonçait Althusser, cette présence inquiétante de ce qui a été enlevé au vivant

[30] Sur les nuances de la notion de « projection » chez Freud, voir Sami-Ali, *De la projection*, Paris, Dunod, 1993, 1ère partie.

prend la forme de l'emprise d'institutions sociales déterminées (l'État, la religion, la marchandise...) qui parasitent et paralysent la vie en retour alors qu'elles ne sont (et c'est justement cela que le philosophe a la tâche assez valorisante de dévoiler) *rien d'autre* que des projections. Mais, peut-être trop simple et trop spectaculaire pour être crédible, cette interprétation en termes de « fausse objectivité sociale », où l'homme se trouve dominé par une partie ou une émanation de soi-même extériorisée, semble très dogmatique et très substantialiste, et elle n'est heureusement pas la seule pensable. Il suffit, pour que l'hypothèse de la co-appartenance des deux moments de l'aliénation s'applique, que l'objet de la privation, qui peut être refoulé, ne puisse pas pour autant être complètement *oublié*, qu'il implique assez directement une sorte de dépendance dont le soi diminué apparaisse complice d'une façon ou d'une autre.

Nous venons d'élaborer un type idéal des conceptions classiques de l'aliénation. S'il n'est pas trop inexact, il est déjà permis d'en tirer quelques enseignements. Ainsi, l'« aliénation » des discours des années 60-70 était certes déjà diverse. Elle a pu se comprendre par exemple comme une critique de la culture industrialisée, du consumérisme, de la civilisation urbaine. Mais, à l'origine au moins, on l'a rappelé, elle s'appuyait en quelque sorte sur une sensibilité partagée : sur l'appréhension qu'engendre le fait que les sociétés « modernes » soient livrées à des dynamiques historiques puissantes, peu transparentes et peu contrôlables, qui se traduisent par l'emprise de systèmes et d'institutions exerçant une emprise grandissante sur la vie des gens et marquant leur environnement quotidien. Cette façon de retreindre en pratique les pathologies sociales en général à des pathologies « spécifiquement modernes », puis celles-ci de nouveau à des pathologies de la dépossession impliquée par les systèmes autonomisés (sur le modèle de la technique ou du capital) et par leurs représentants institutionnels, correspond à des préoccupations qui, comme on l'a rappelé, ne sont pas dépassées. Qui pourrait penser par exemple que la maîtrise de la technique ou des formes d'activité régies par la recherche du profit ne constitue pas un enjeu crucial pour nos sociétés ? C'est donc encore cette forme de « critique de la modernité » qui donne sa force et sa première légitimité à l'usage du mot « aliénation ».

Mais la position classique supposait dogmatiquement la validité d'une hypothèse qui se *surajoutait* à cette intuition : l'hypothèse selon laquelle il existe dans les sociétés « modernes » *une dépossession essentielle* (qu'elle soit considérée comme la plus importante empiriquement ou simplement comme la clé de toutes les autres) et que cette dépossession essentielle est celle qui résulte de la montée en puissance et de l'auto-développement de ces systèmes ou de ces puissances objectives anonymes.

Il y aurait donc une source d'aliénation par excellence, et, historiquement, ce ne serait pas par hasard que les constructions théoriques les plus approfondies et les plus influentes parmi celles qui s'appuient sur la notion d'*Entfremdung* s'étayent sur une analyse de ce genre de phénomènes. Or, cette hypothèse s'est révélée contestable, et l'on peut considérer les travaux récents des sciences sociales qui s'y opposent frontalement, ainsi que la reprise psychologisante du terme « aliénation », comme les deux résultats d'une prise de conscience diffuse de cette fragilité. Paradoxalement, du point de vue de la théorie sociale, on peut dire que ces deux résultats libérèrent le thème de l'aliénation d'une restriction qui, manifestement, n'a pas permis l'exploitation de toutes les richesses qu'il contenait –et qui, dès lors, durent être explorées ailleurs, par exemple par la psychologie ou par le langage ordinaire. Car « aliénation » dit manifestement plus que « dépendance moderne par rapport aux systèmes », et la redécouverte de ce supplément doit permettre d'enrichir le répertoire des descriptions et des analyses de la théorie sociale.

Sur cette base, le problème qui se pose, et que ce livre vise à traiter, peut être formulé brièvement : si l'on met un peu à l'écart, ne serait-ce que provisoirement, les phénomènes d'aliénation systémique, *la catégorie de dépossession ainsi comprise reste-t-elle suffisamment robuste pour supporter un « paradigme » assez autonome de la théorie critique sociale ?* Autrement dit : la thématique de la « dépossession », si on la prend au sens large et si on la prive de cette sécurité et de cette clarté que lui procurait autrefois une trop étroite association avec la dénonciation des hypostases « modernes », peut-elle servir de base et de point de repère à un ensemble d'hypothèses et d'explications qui soit aussi assuré de ses fondements théoriques, de sa cohérence et de sa fécondité empirique que peuvent l'être des modèles complémentaires qui partent de concepts tels que « la domination », « l'exclusion » ou « l'exploitation »[31] ? En particulier, peut-elle permettre de donner un sens, *du point de vue spécifique de la théorie sociale*, aux usages plus diversifiés de la notion d'aliénation qui ont émergé dans le langage ordinaire, de manière si féconde et si suggestive grâce à la prise qu'ils procurent apparemment sur certaines pathologies du monde vécu ? Quelles sortes de phénomènes empiriques mériteraient-elles alors d'être mis en avant dans l'analyse ?

Précisons le sens de ces questions. Lorsque l'on admet, comme c'est le cas ici, que l'idée de « dépossession » peut, à certaines conditions qui restent à élaborer, servir de fil conducteur à un paradigme large et relativement unifié dans la théorie sociale critique, on suppose qu'il existe des *pathologies spécifiques de la dépossession*, c'est-à-dire des pathologies qui *s'expliquent* directement par le fait que certaines personnes sont privées de quelque chose ou des pathologies qui *s'expriment* de façon déterminante par une telle perte. Pourtant, la notion de dépossession est vague et semble ouverte à tous les vents. Ainsi, lorsque l'on pense à s'en servir pour proposer la systématisation même locale d'une théorie sociale critique, le spectre des conceptions possibles apparaît trop large. Au premier abord, ce spectre semble pouvoir être balayé en utilisant comme repères les réponses possibles à trois questions et leurs combinaisons.

D'abord, *qui* est dépossédé ? Est-ce l'individu pris en lui-même, certains groupes sociaux, la société toute entière, voire –hypothèse qu'Althusser jugeait absurde et qui pour lui discréditait l'ensemble de la thématique de la dépossession– l'espèce humaine dans sa totalité ?

Seconde question : *de quoi* est-on dépossédé ou avant tout dépossédé ? De certaines choses, de certains caractères, de certains droits, de certaines capacités, de certaines possibilités objectives, d'un état particulier, de manières d'être traité et considéré par autrui ?

Enfin : *comment* est-on dépossédé, sous quelles modalités ? Comme on perd quelque chose que l'on avait, que l'on était, que l'on savait ou que l'on pouvait faire ? Ou plutôt comme quelque chose qui a toujours fait défaut et dont l'absence nous a toujours déjà marqué ? Comme une indisponibilité partielle ou comme une absence radicale et définitive ?

La possibilité de continuer à parler raisonnablement de l'aliénation comme d'un concept structurant de la théorie sociale critique suppose que, à ces trois questions, des réponses assez claires soient apportées. Et cela, encore une fois, indépendamment de la référence omniprésente et faussement clarifiante, ou du moins bien trop rapide, aux puissances systémiques « modernes », dont l'invocation a longtemps permis de répondre immédiatement et univoquement à toutes ces questions, voire de ne pas les poser du tout. Certes, le fantasme d'un paradigme englobant toutes les pathologies sociales ou même les principales d'entre elles pour un type social donné n'a pas à être cultivé. S'il s'avérait tenable, le modèle de la dépossession ne devrait donc pas chercher à supplanter les modèles voisins, ceux que commandent des concepts comme « exploitation », « domination », etc., mais plutôt à leur demander poliment de collaborer. Mais, philosophiquement, la tâche qui consiste à présenter un concept capable de s'exprimer dans un ensemble d'hypothèses autonomes à la fois cohérent et capable d'éclairer des phénomènes divers doit être considérée comme nécessaire et même comme suffisante. C'est pourquoi la théorie sociale doit persister à justifier pour eux-mêmes les paradigmes qu'elle est amenée à mobiliser d'une façon

[31] Cependant, cela n'empêche pas que le modèle de l'exploitation et celui de la dépossession puissent être rapprochés sur plusieurs points. Ainsi, avec « l'exploitation », il semble bien que Marx ait tenté de problématiser un phénomène qui, dans le cas du travail industriel salarié, réunit, au point de les rendre pratiquement indissociables, l'injustice (morale), la domination (sociale) et la dépossession (objectale).

aussi rigoureuse que possible, quand bien même elle en comprend l'inévitable relativité dès qu'il est question de travailler plus franchement en fonction de questions empiriques.

Dans ce travail, nous chercherons donc à montrer les limites de la compréhension « systémique-moderne » de l'aliénation –non pas pour prétendre la dépasser, selon l'un des grands projets tacites des sciences sociales du dernier quart du siècle, mais seulement pour la relativiser et dire à quelles conditions restrictives elle est *vraie*, puisqu'elle l'est de toute façon. Bref, nous entendons proposer une réactivation de la problématique de l'aliénation qui, sans vouloir inconsidérément rompre avec le discours sur les systèmes, ne soit pas un pur et simple retour à des constructions anciennes, qui oublierait à la fois tout ce qu'il y a d'instructif dans les évolutions propres au langage ordinaire et au langage spécialisé des sciences sociales. Ce qui est visé, c'est, par là, une possibilité largement manquée en raison des évolutions idéologiques et théoriques de ces dernières décennies –la possibilité d'une critique de la réduction objectiviste, dont, très tôt, les tenants et les aboutissants avaient été cruellement, mais non sans justesse, récusés par Althusser– qui ne nous conduise pourtant pas au-delà de la zone capable d'être éclairée par le thème de la dépossession lui-même.

Chapitre 1. Genèse et affirmation historique du modèle de l'aliénation objective comme réification. Lukács et ses antécédents

> « L'aliénation est trop vaste pour pouvoir constituer un concept scientifique opératoire, tandis que la réification est plus précise » (L. Goldmann)[1].

Dans la théorie sociale contemporaine, l'histoire de la popularité du concept d'aliénation, et aussi celle des images et des idées qui en ont été solidaires, commencent avec la publication des écrits du jeune Marx en 1932. Cette popularité va croissant pour atteindre son apogée dans les années 60-70, puis, on l'a vu, reculer brutalement au début du dernier quart du siècle. À partir de ce moment, le thème survit bel et bien, mais, pour l'essentiel, hors du contexte savant de la théorie sociale. Mais cette séquence historique qui nous a servi de point de départ s'inscrit elle-même dans une courbe plus longue à l'allure plus indécise. Plus précisément, et de manière inattendue, elle prend le relais d'un autre parcours qui s'était achevé un peu auparavant, en 1923. Ce parcours est celui qui conduisit des « Manuscrits de 1844 » jusqu'à *Histoire et conscience de classe* de Lukács, qui parut cette année-là. C'est ce parcours qui fait l'objet de ce premier chapitre, parce que c'est à ce moment que s'est constituée ce que l'on peut appeler la « philosophie classique de l'aliénation » à partir de laquelle une partie de la théorie sociale du siècle dernier a travaillé et par rapport à laquelle toute tentative de reconstruction contemporaine du modèle de l'*Entfremdung* doit se mesurer. En effet, cette philosophie comportait à la fois des suggestions fécondes et des erreurs d'orientation conceptuelles manifestes qu'il faut savoir comprendre les unes comme les autres pour pouvoir avancer.

[1] *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973, p. 168.

Mais la difficulté vient de ce que cette histoire classique de la pensée de l'aliénation fut elle-même déjà paradoxale et que son interprétation s'avère vite problématique. Car ce premier parcours fut déjà marqué par un effacement, plus lent et mieux maîtrisé que celui qui interviendra au siècle suivant, du terme « aliénation » lui-même. En fait, l'idée sous-jacente au terme, dessinée dans son format moderne par quelques pages rapides des brouillons où le jeune Marx tente une réinterprétation philosophique de ce que lui ont appris ses premières lectures d'économie politique, va s'éclipser presque immédiatement. À peine née, elle va apparaître à son auteur comme le reliquat d'une éducation métaphysique qu'il s'agira de surmonter. Tout se passe donc comme si elle avait servi d'échafaudage destiné à la mise en place du paradigme de la dépossession dans la théorie sociale critique moderne avant de sombrer provisoirement dans le discrédit puis dans l'oubli.

On pourrait même dire qu'il y a une voie royale de la théorie critique de la dépossession qui mène à *Histoire et conscience de classe* en passant, bien sûr, par *Le Capital*, et que cette voie royale conduit apparemment très loin de la thématique primitive de l'*Entfremdung*. Elle conduirait au thème de la *réification*. Pour beaucoup d'interprètes de cette séquence historique, la thématique de la réification constituerait ainsi le résultat le plus solide de la philosophie classique de l'aliénation sous la forme paradoxale de son autosuppression concrète, de son *Aufhebung*. Cette hypothèse semble crédible au vu des usages que Lukács fit de cette notion. En effet, il ne s'agissait pas là seulement pour lui d'un motif empiriquement fécond pour l'analyse du contemporain : montrer comment le capitalisme et la bureaucratie contraignent les agents humains qui y sont assujettis à se traiter les uns les autres et à se traiter eux-mêmes comme des « choses » plutôt que comme des agents ; montrer comment, du coup, ces agents sont sous deux aspects privés de leurs possibilités d'agir les plus propres. Au moins dans la perspective de Lukács –mais sans doute l'évolution de Marx sur cette question l'anticipait un peu–, la notion de réification constitue aussi un condensé de ce qu'il y a de plus « sauvable », de plus rationnel, c'est-à-dire de moins métaphysique dans les anciennes thématiques encore trop philosophiques de l'*Entfremdung*. Au prix d'un « dépassement » dialectique de l'héritage jeune-hégélien, la « réification » voudrait donc *être le concept rationnel central*, enfin opératoire, de la pensée critique moderne de la dépossession, dont l'« aliénation » aurait alors été la simple préfiguration un peu confuse : un simple point de départ historique. Formellement, cette vision paraît légitime. En effet, si, comme le soulignait Althusser, l'« aliénation » suggère mythiquement la perte d'une essence, la « réification », quant à elle, semble plus sobrement, phénoménalement, se borner à indiquer l'altération d'un certain rapport observable à l'objet : quelque chose qui ne devrait pas être traité comme une chose est traité comme une chose, et c'est cette erreur

d'aiguillage, aux lourdes conséquences humaines, peut-on supposer, que le théoricien de la dépossession se contente de mettre en avant. Ainsi, ce dont je suis dépossédé, pour Lukács, c'est des apports propres à une façon d'entrer en relation avec l'objet qui doit être plus juste, plus riche, plus stimulante que celle par laquelle je ne le considère que comme une chose, autrement dit comme manipulable à merci et comme n'apparaissant qu'à la lumière de la considération instrumentale intéressée. Et cette caractérisation, bien comprise, apparaît même comme *suffisante* à l'auteur de *Histoire et conscience de classe* pour servir de fil conducteur de l'analyse des grands phénomènes dépossessifs propres à la modernité contemporaine. Elle exprime mieux, philosophiquement et sociologiquement, ce dont voulait parler l'idée d'aliénation. Au vu de ces prétentions, on peut affirmer que, en proposant de réinterpréter le marxisme à la lumière du concept de *Verdinglichung*, le philosophe hongrois a sans le vouloir ranimé l'inspiration anthropologique et éthique du jeune Marx, qui s'enracinait dans la critique de la dépossession, mais pour la reformuler immédiatement en des termes différents et plus précis.

Dans ce chapitre, nous voudrions utiliser cette compréhension de soi qui aurait pu être en gros celle de Lukács –et qui, dans la réalité, fut surtout élaborée par Goldmann[2]– comme d'un principe de lecture de l'histoire classique du modèle critique de l'aliénation. Partie de loin philosophiquement (idéalisme, subjectivisme), la problématique de l'*Entfremdung*, illustrant l'idée de dépossession sociale, s'est progressivement rationalisée, et cette rationalisation a abouti au thème de la réification. Autrement dit, elle a abouti à l'effacement d'une conception substantialiste (perte de son essence) au profit d'une conception relationnelle (perte d'un rapport à l'objet) de certaines pathologies sociales significatives de l'époque présente.

Cependant, nous voudrions aussi limiter la portée de la lecture purement lukácsienne et téléologique de l'évolution qui va de Marx à Lukács. Il s'agira, d'une part, de montrer que le lien entre les deux thèmes de la

[2] Voir « La réification » [1959] in *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 64-106. et *Lukács et Heidegger*. J. Israël, sur des bases plus empiriques, défend une position « substitutionnaliste » semblable : voir *L'Aliénation de Marx à la sociologie contemporaine*, ch. 9. Habermas, dans sa critique de la notion d'*Entfremdung* et dans sa manière de comprendre l'histoire de la Théorie Critique à partir de Lukács (voir *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, t. 1, ch. 4) se situe également au plus proche de cette position, et on peut se demander si Honneth, dans sa reprise récente de la notion de *Verdinglichung*, ne la présuppose pas lui aussi (*La Réification*, Paris, Gallimard, 2007, ch. 1). Ainsi, même si elle n'a pas donné lieu à des élaborations historiques très poussées, la conception substitutionnaliste du passage du modèle de l'aliénation à celui de la réification a formé et forme encore un schéma d'interprétation aussi prégnant qu'apparemment crédible de l'histoire de ces notions. Notons que selon ce schéma, la popularité de la thématique de l'aliénation dans le discours philosophico-sociologique des années d'après-guerre constituerait un phénomène de surface, une sorte d'anachronisme par rapport au temps long de l'histoire profonde du progrès des *concepts* de la théorie sociale.

« réification » et de l'« aliénation » est plus complexe que ne le suggère une interprétation qui se bornerait à adhérer au principe lukácsien de la substitution pure et simple : par exemple, l'« aliénation » ne présente pas, dans cette tradition théorique, que le visage métaphysique et antipathique qui a été évoqué ; peut-être même faut-il aller jusqu'à dire, à l'inverse, que le passage au modèle de la *Verdinglichung* s'est accompagné d'un certain rétrécissement philosophique, qu'il faudrait aujourd'hui compenser. Et il s'agira, d'autre part, de mettre en évidence le fait que l'auteur de *Histoire et conscience de classe* ne peut parvenir à rendre productif son passage au modèle relationnel de la dépossession et à en tirer toutes les conséquences : apparemment dépassé, le subjectivisme philosophique finit par s'y imposer de nouveau. En bref, plutôt que de retracer l'histoire d'un progrès linéaire qui s'acheminerait inéluctablement vers son dépassement, nous préférerons suggérer que, bien qu'elle soit marquée par des évolutions parfois progressives, « la philosophie classique de l'aliénation », de Marx à Lukács, est restée cohérente dans ses forces, et aussi dans ses faiblesses. Et ce sont ces faiblesses qui expliqueront que la conception « systématique-objective » de l'aliénation prendra un ascendant toujours croissant, au détriment de la conception « psychologique-existentielle » pourtant plus prometteuse. C'est seulement après Lukács –et alors même que prospérera apparemment, comme on l'a rappelé, le discours philosophico-sociologique de l'aliénation– que la nécessité d'une transformation profonde des fondements théoriques du paradigme lui-même pourra apparaître.

A. La préhistoire du modèle de l'aliénation

Les transformations du terme « aliénation »

Dans la diversité de ses usages, le terme « aliénation » et ses équivalents dans les langues européennes a porté une grande partie des pensées anthropologiques modernes de la dépossession, dès lors qu'elles comportaient une dimension sociologique un peu marquée. Cependant, toute tentative de rappeler, même à gros traits, l'histoire du *terme* et du *concept* d'« aliénation » (deux histoires qui d'ailleurs ne coïncident que partiellement) doit rester prudente quand elle cherche à unifier des évolutions hétérogènes. En particulier, elle ne peut négliger les contingences historiques qui, par exemple ont fait que l'*alienatio* latine, une fois rendue dans l'*Entfremdung* ou dans l'*Entäusserung* de l'allemand a pris des colorations nouvelles. Elle ne peut oublier non plus que la synonymie aliénation-folie a, dans le cas français (sans doute aussi dans les langues européennes où la décision pinélienne a laissé des traces profondes, ce qui n'est apparemment

le cas ni de l'allemand ni de l'anglais), contribué à tirer le terme dans un sens inattendu et dramatique. Cependant, il reste vrai que l'origine latine aussi bien que, ensuite, le jeu intense des traductions entre les langues européennes a assuré une communauté notionnelle bien réelle dans l'espace culturel occidental.

Pour ce qui concerne toute la période d'avant 1844, nous n'insisterons que sur quelques éléments choisis.

Il faut commencer par dire que la conception habituelle selon laquelle la terminologie correspondant au terme latin *alienatio*, pris au sens juridique de la cession d'un bien ou du transfert d'un droit, se serait maintenue dans les marges de l'histoire de la philosophie sans y exercer une efficacité spécifique avant l'époque de Pinel et de Hegel n'est pas tout à fait exacte[3]. Dans le cadre de la problématique jusnaturaliste, les discussions post-hobbésiennes sur les fondements et les limites de la légitimité de la souveraineté absolue, l'image du nécessaire abandon d'une capacité constitutive de la nature propre de l'individu au profit d'un pouvoir, impliquaient déjà une anthropologie de la mise à distance d'une partie de sa propre nature dont Rousseau avait déjà saisi les implications et la profondeur. C'est l'un des sens que l'on peut prêter à la substitution de l'« aliénation » du *Contrat social*[4] au dessaisissement complet des droits subjectifs selon Hobbes. Mais plus généralement, la jonction entre les mots dérivant d'*alienatio* et le thème de la perte anormale de sa propre substance (pas seulement d'un

[3] Ne serait-ce que parce que, en grec comme en latin, les termes qui suggèrent respectivement l'altération d'une chose, la cession d'un bien et l'hostilité entre des personnes, ont souvent une racine commune, ce qui maintient une sorte de vague proximité entre les différentes manifestations de l'altérité. Ainsi, le verbe grec *allotrioô* (le substantif *allotriôsis* semble plus rare) peut-il signifier tout à la fois : aliéner (au sens de céder une chose, de la faire passer en d'autres mains), séparer des éléments jusque là unis, rendre hostile une population (par des actes malencontreux), rendre quelqu'un étranger ou indifférent ou bien encore (selon un usage platonicien dans le *Timée*) modifier la nature de quelque chose. Les anciens Stoïciens semblent avoir innové en investissant philosophiquement la dualité *allotriôsis*/*oikéiôsis* : chaque être de la nature, y compris l'homme, est dit « approprié à lui-même » au sens où il dispose des moyens de son autoconservation et s'oriente spontanément en direction de conduites adaptées à son essence, avant même qu'intervienne la dualité plaisir/douleur (ce qui fonde la critique stoïcienne de l'épicurisme). La sagesse constitue l'accomplissement de cette « appropriation » chez l'homme, à laquelle s'oppose la folie passionnelle qui « désapproprie » ou « aliène » (elle fait ne pas être soi ou ne pas être chez soi) celui qui la subit. Voir sur ce point A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, GF, Paris, 2004, t. 2, p. 402-416. L'*alienatio* latine, de son côté, peut être à la fois la transmission d'un bien ou d'une pratique (comme un rite), un éloignement entre deux personnes qui les rend hostiles l'une à l'autre ou encore (un sens que l'on retrouve chez Sénèque ou Tacite) un dérangement de l'esprit. En latin, le terme ne semble pas avoir été intégré au champ des concepts philosophiques, même dans le stoïcisme.

[4] Voir *Du Contrat social* in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1996, p. 361 : « De plus, l'aliénation [de la volonté, dans le contrat social] se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer ».

bien) remonte loin dans l'histoire de la pensée occidentale[5]. C'est ainsi qu'E. Ritz cite certaines formulations d'Augustin dans lesquelles la terminologie de l'*alienatio* suggère déjà, au-delà de la stricte signification juridique, la séparation qui diminue et affaiblit : c'est ainsi que certaines pratiques sectaires condamnent leurs défenseurs à rester dans une *ab Ecclesiae pace alienatio*, ou que certaines croyances témoignent de ce que leurs propagateurs se trouvent *alienati omnino ab arbitrio et judicio Dei veri*. Augustin parle également des tentations du désir comme de ce qui peut éloigner de la source vivifiante de la vie humaine (« *ne abtraheris a concupiscentia tua, alienat te a Deo* ») et de la peine éternelle comme du lieu où demeurent ceux qui sont à jamais *alienari a vita Dei*. Dans le même article, E. Ritz rappelle comment la pensée médiévale (jusqu'à Thomas d'Aquin qui,

[5] Les traducteurs français de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ont à ce propos soulevé un problème assez délicat, celui de la différence entre *Entäusserung* et *Entfremdung*. Déjà, J. Hyppolite tendait à marquer très nettement la différence en choisissant de rendre *Entfremdung* par le néologisme « extranéation », qui, selon lui, devait attirer l'attention sur le mouvement de sortie hors de soi-même, de perte dans l'extériorité, que le terme implique dans le texte de Hegel. Pour J.-P. Lefebvre par ex. (voir l'index de sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 533), ces termes désignent respectivement deux dimensions ou deux formes de la dépossession, l'une où ce que l'on perd est un bien et l'autre où l'on est privé d'une familiarité ou encore d'une proximité. Pourtant, comme l'expliquent clairement les auteurs des articles correspondant à ces deux termes dans l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel/Stuggart, Schwabe & co Verlag), *Entäusserung* et *Entfremdung* ont historiquement eu la même fonction, celle de traduire l'*alienatio* latine, ce qu'ils ont fait avec des moyens lexicaux distincts et donc en introduisant des connotations légèrement différentes. La *Phénoménologie* est d'ailleurs probablement le seul ouvrage influent dans laquelle cette distinction soit investie philosophiquement (au chapitre 6 de l'ouvrage). Elle n'est plus significative pour les jeunes-hégéliens et assurément pas pour le Marx des *Manuscrits parisiens* qui les utilise le plus souvent de manière quasi indifférenciée (même si certains passages des brouillons de 1844 suggèrent une gradation dans le passage de l'*Entäusserung* à l'*Entfremdung* : la première serait plus proche d'un processus d'expression/extériorisation normale, d'une *Äusserung*, la seconde marquant une prise de distance plus grande par rapport au pouvoir d'appropriation secondaire du sujet). Plus précisément, comme on y reviendra, Marx a bien besoin –contre Hegel mais en lui reprenant un des ses thèmes– d'opérer une distinction entre extériorisation normale, c'est-à-dire pour lui immédiatement réappropriable, et extériorisation pathologique, aliénante, et il fonde même là-dessus sa première critique du capitalisme. Mais cette distinction ne recouvre plus chez lui la différence lexicale entre *Entäusserung* et *Entfremdung*. Il reste vrai que l'existence de cette nuance terminologique inconnue des autres grandes langues européennes a dû aiguiser la sensibilité des auteurs germanophones à des différences sémantiques qui ont joué un rôle important dans la philosophie de l'aliénation. Une seconde spécificité de la langue allemande, qui, comme on le voit dans les *Manuscrits de 1844*, a sans doute, elle aussi, favorisé l'investissement philosophique du terme est la possibilité d'utiliser directement le verbe *entfremden* pour désigner le mouvement par lequel quelque chose (ou quelqu'un) devient étranger ou bien est rendu étranger à quelqu'un, alors que, en général, le français ne suggère aucune proximité tangible entre le fait d'*aliéner ou même de s'aliéner quelque chose* et le processus objectif *qui rend étrangers l'un à l'autre* deux êtres. Quand Marx écrit par exemple que « l'homme est rendu étranger (*entfremdet ist*) au produit du travail, à son activité vitale, à son être générique » (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg, Meiner, 2005 ; tr. fr. Paris, Éditions Sociales, 1990, p. 64-65), il constitue une chaîne sémantique impressionnante avec l'« aliénation » comme processus général et comme résultat social qui est forcément moins sensible en traduction française.

d'après lui, peut utiliser *alienatio* pour désigner aussi bien un dérangement d'esprit qu'un état de possession mystique), en particulier la théologie, a multiplié les usages, sans pourtant faire apparaître de significations dominantes ni conférer au terme une portée systématique.

Concluons que jusqu'au tout début du 19^e^ siècle, les usages savants des mots traduisant l'*alienatio* latine ou en dérivant (donc à l'exclusion d'usages non-savants comme dans l'expression française *s'aliéner quelqu'un*, au sens de s'en faire un ennemi) se concentrent de façon prédominante mais pas exclusive dans l'univers juridique, la thématique de la cession d'un bien matériel ou d'un droit absorbant, en quelque sorte, celle de la dépossession en général. C'est pourquoi on peut bien continuer à considérer comme historiquement décisive l'importation pinélienne de cette terminologie dans la médecine psychiatrique. Dans l'histoire linguistique au moins, c'est elle qui a consacré l'émancipation de la sémantique de la dépossession aliénante par rapport à son premier substrat juridique et propriétariste.

Certes, dans son célèbre *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale ou la manie* de 1800[6], qui marque symboliquement l'entrée dans l'âge des pensées de l'aliénation, Pinel ne propose aucune définition précise de ce concept en tant que tel. Et il ne mentionne nulle part les raisons conceptuelles qui l'ont conduit à préférer ce terme (déjà courant en français, quoique loin d'être systématique avant lui) pour désigner l'objet de la médecine mentale qu'il cherche à rationaliser. Souvent, le médecin français se borne à suggérer que le terme « aliénation » a pour lui de n'avoir pas été galvaudé, voire utilisé à tort et à travers, comme l'a été le mot de « folie ». Lui-même semble s'être rallié tardivement à cet usage puisque dans ses écrits antérieurs, les termes de « vésanie » et de « manie » sont plus fréquents que celui d'« aliénation », ce dernier n'étant guère utilisé que quand il s'agit de qualifier un esprit dérangé et non la maladie elle-même[7]. Bien mieux, au cours de l'ouvrage lui-même, « l'aliénation mentale » se borne à figurer à titre de catégorie générale permettant vaguement de subsumer les grandes classes traditionnellement délimitées de la folie, avec un privilège accordé à la « manie » (par opposition aux folies calmes) qui marquera la psychiatrie française du 19^e^ siècle[8]. Elle n'est en tout cas pas une *catégorie*

[6] L'édition de 1809, la plus diffusée par la suite, supprimera le sous-titre, mettant mieux encore en vedette la catégorie savante d'aliénation.

[7] Voir les textes mentionnés par J. Postel dans *Genèse de la psychiatrie*, Paris, Synthélabo, 1988, par ex. p. 194.

[8] « Un délire plus ou moins marqué sur presque tous les objets s'allie, dans plusieurs aliénés, à un état d'agitation et de fureur : ce qui constitue proprement la *manie*. Le délire peut être exclusif et borné à une série particulière d'objets, avec une sorte de stupeur et désaffection vie et profonde : c'est ce qu'on nomme *mélancolie*. Certaines fois, une débilité générale frappe les fonctions intellectuelles et affectives, comme dans la vieillesse, et forme ce qu'on appelle *démence*. Enfin, une oblitération de la raison avec des instants rapides et automatiques d'emportement est désignée par la dénomination d'*idiotisme*. Ce sont là les quatre es-

de plein droit qui fournirait le fil conducteur permettant soit d'appréhender des types déterminés de dérangement mental soit de dégager des traits communs à différents types –deux tâches dont la psychopathologie du siècle qu'avait ouvert le *Traité* s'acquittera dans une certaine mesure.

Pour en rester au seul cas français, d'emblée assez particulier à cause d'un investissement du vocabulaire de l'« aliénation » qui semble bien moins marqué ailleurs[9], on comprend que le terme lui-même –qui, au fond, avait été plutôt rencontré par hasard que théoriquement investi par Pinel et ses successeurs[10]– ait vite succombé au profit des prestiges associées à une compréhension du traitement de la folie plus conforme aux canons du positivisme médical régnant, et aussi au profit de la pression des nouvelles technologies du pouvoir que Foucault a si magistralement su analyser. Dès le milieu du 19[e] siècle, bien qu'avec des retards et des anachronismes, la « maladie mentale » tend ainsi à supplanter « l'aliénation mentale » dans l'enseignement et les manuels[11], avant que, quelques décennies après, l'« aliéniste » (un mot encore courant en France au début du siècle dernier) se redéfinisse sagement comme un « psychiatre »[12] –le passage, devenu inévitable, de l'« asile (d'aliénés) » à l' « hôpital psychiatrique » n'intervenant que bien plus tard (1938). C'est donc un paradoxe que, dans le seconde moitié du 20e siècle, le terme « aliénation » ait été discrédité par la vision à la fois très paternaliste et très répressive, voire carcérale, du rapport aux malades mentaux qui domina dans les institutions et les savoirs[13]. Car,

pèces d'égarements qu'indique d'une manière générale le titre d'aliénation mentale. » *Traité de l'aliénation mentale* [1799-1809], Paris, Synthélabo, 2005, p. 88.

9 Ainsi, même si Samuel Tuke, dans son importante *Description of the Retreat at York* (1813), peut écrire qu'il « adopte ce terme car [il] estime qu'il communique une idée plus juste de ce dérangement que des expressions qui signifient une abolition quelconque de la faculté de penser », l'« aliénation » française n'aura guère d'avenir dans la médecine britannique. Cité par D. Weiner, *Comprendre et soigner. Philippe Pinel (1745-1826), la médecine et l'esprit*, Paris, Fayard, 1999, p. 303

10 D. Weiner signale ainsi (*op. cit.*, p. 318) que Esquirol, le successeur de Pinel comme maître de la psychiatrie française naissante, n'était guère favorable au terme « aliénation », même s'il l'a utilisé dans le titre de certaines de ses publications importantes.

11 Voir Lantéri-Laura, « J.-P. Falret et le passage de l'aliénation aux maladies mentales », *Psychologie médicale*, n°17, 1985, p. 507-512.

12 Le terme « psychiatrie » (probablement inventé par l'allemand J.-Ch. Reil) est pratiquement contemporain du traité de Pinel, mais il ne s'impose que lentement, à mesure de l'ascendant grandissant de l'Allemagne dans ce domaine de la médecine.

13 Commentant la loi française de 1838 sur le statut des aliénés, R. Castel écrit par exemple : « La logique de la tutellarisation arrive ici à son terme. Dans une société fondée sur le contrat, l'aliéné est celui qui échappe à tout type de relation contractuelle. Mais il cesse en même temps d'y faire tache, puisque cette absence de droit constitue son statut. Il subit une mise en tutelle unilatérale à tous les niveaux de la relation médicale, institutionnelle, juridique et publique d'assistance. Le concept d'aliénation est l'expression synthétique de cette combinatoire de dépendance ». *L'Ordre psychiatrique*, Paris, Minuit, 1977, p. 229. Castel prolonge ainsi, en les appliquant à un matériau historique très précis, l'intuition foucaldienne selon laquelle la popularité du terme « aliénation » reflète l'avènement d'un rapport d'assujettissement à la folie, inédit en nature comme en intensité. L'aliéné, c'est celui qui

dans les faits, l'apogée de la psychiatrie objectivante a bien été de paire avec un discrédit progressif du vocabulaire pinélien de l'aliénation. Elle avait besoin de malades bons à classer, à soigner et à enfermer, et la catégorie d'« aliénés », trop philosophique, ne l'exprimait sans doute pas de façon assez nette.

À cette hypothèse critique sur les causes de l'éclipse du terme « aliénation » une autre peut venir s'ajouter. Son déclin dans la médecine mentale a peut-être une cause plus interne épistémologiquement. En effet, les progrès de la connaissance ont permis d'isoler au cours du 19[e] siècle un certain nombre de troubles moins caractérisés par le dysfonctionnement global des facultés (le modèle classique de la pensée médicale de la folie y compris chez Pinel) que par des phénomènes d'altération transversale de la personnalité globale, sur le modèle culturellement familier de la « possession ». Les dépersonnalisations, les personnalités multiples, les métamorphoses hystériques, les suggestibilités hypnotiques, toutes si populaires à la fin du 19[e] siècle, constituent les exemples classiques de cette réorientation d'une partie des intérêts de la psychopathologie. Or, ici, la patiente ou le patient devient littéralement une autre ou un autre –non pas seulement au sens d'un changement dans la personnalité, mais au sens où elle est, et parfois se sait, envahie ou investie par quelque chose ou quelqu'un d'autre. On n'est plus seulement dérangé ou perturbé par rapport à un état normal, mais influencé et visité par l'Autre, par exemple en entrant dans le jeu de la dépendance radicale induite par la suggestibilité[14]. Avec la visibilité accrue de ces phénomènes extrêmes qui formera l'un des points de départ de la démarche freudienne, le champ métaphorique de l'aliénation – du devenir-autre, de la présence de l'étranger en soi ou du devenir-étranger à soi– apparemment plus adapté (même s'il fut en fait peu mobilisé) à la caractérisation de ces phénomènes spécifiques ne s'imposait plus tellement pour essayer de désigner *l'ensemble* du domaine de la pathologie psychique.

Quoi qu'il en soit, l'épisode ouvert par l'importation psychiatrique du terme d'« aliénation », largement accidentelle à l'origine, s'est assez vite

est sorti d'un ordre commun dont il relève encore sans le savoir et que pour, cette raison, on a le droit à la fois de soumettre par la force répressive et de considérer comme un des nôtres –deux erreurs complémentaires selon Foucault. R. Castel n'est pas isolé historiquement. Dans les courants critiques de l'après-guerre, qui ont atteint leur apogée avec l'« antipsychiatrie » de Laing et Cooper, le terme « aliénation » symbolise souvent la méconnaissance de la folie qui justifie son arraisonnement institutionnel. C'est pourquoi, en France, une partie des transformations de l'après-guerre (qui ont donné lieu par exemple à la naissance de la psychiatrie dite « de secteur ») s'est inspirée d'un courant intellectuel qui s'est reconnu dans le terme de « désaliénisme ».

14 Dans *La Querelle de l'hystérie* (Paris, PUF, 1998), P.-H. Castel montre parfaitement comment la montée en puissance de ces thèmes a entraîné l'avènement d'une nouvelle conception du psychisme humain –encore déterminante chez des auteurs plus tardifs comme Durkheim et Freud– centrée sur les phénomènes d'influence et de dépendance. L'aliénation, au sens de la non-possession de soi, peut devenir l'idée motrice des sciences humaines.

achevé. Mais il n'en reste pas moins significatif sur le plan de l'histoire des idées, puisqu'il a permis une certaine autonomisation de la problématique de la dépossession par rapport à celle de la cession objective impliquée par les usages juridiques du terme. Ainsi, si l'on revient un instant à Pinel, on s'aperçoit que, s'appuyant sur les Idéologues et l'anthropologie empiriste, il conçoit la folie non plus comme une essence d'emblée distincte de la raison, mais comme l'accentuation pathologique de phénomènes normaux, les passions[15], accentuation qui, cependant, se traduit ensuite, et c'est l'essentiel pour lui, par une altération des facultés rationnelles. C'est cette approche qui lui permet, en aval, de fonder son optimisme thérapeutique : comme chez Hume, les « passions calmes » entretiennent un rapport si étroit avec ce que nous appelons habituellement « la raison » que leur mobilisation curative pour contrer les passions violentes qui agitent le fou doit permettre son retour à la normalité[16]. En ce sens, des interprètes aussi différents que M. Foucault et G. Swain ont eu chacun raison de reconnaître une portée historiquement révolutionnaire à l'usage de la terminologie pinélienne de l'aliénation dans l'analyse et le traitement de la folie. Car même peu réfléchi par Pinel lui-même, il symbolise effectivement une conception neuve dans laquelle la perte de soi, la séparation de soi-même et l'altération du pouvoir de se définir comme un sujet sont conçus comme des états-limites toujours possibles de l'existence humaine –comme des moments d'une histoire par essence contingente et réversible. Dans le passage de la « folie » à l'« aliénation », le propre de l'être humain se transforme : il ne tient plus seulement à la possibilité de voir son jugement et sa conduite altérés par les états passionnels et les désordres qui s'y assimilent. Il se voit aussi profondément marqué par la possibilité de perdre et de retrouver le pouvoir d'être soi en général, le pouvoir de se définir dans le maintien en soi-même de la limite instable du propre et de l'autre, de l'étranger ou de l'extérieur. La médecine mentale moderne s'institua donc comme une science non des espèces déviantes, mais des dépossessions psychiques fon-

[15] « On serait étranger aux vraies notions de l'aliénation si on ne remontait à son origine la plus ordinaire, les passions humaines devenues très véhémentes ou aigries par des contrariétés vives ». *Op. cit.*, p. 62. Historiquement, le rapprochement entre folie et passion remonte aux stoïciens, comme Pinel le savait bien. Voir par ex. le texte classique de Cicéron (*Tusculanes*, début du l. III). Cependant, l'idée essentielle de ces textes est que la passion en général doit être pensée sur le modèle de la maladie mentale (*insania*, *amentia*, *dementia*), tandis que le thème pinélien consiste au contraire à affirmer que la folie peut être expliquée comme dérivée des passions ordinaires. Du fait de la profondeur que, du coup, reçoit la folie, le philosophe ne peut plus se penser comme le médecin de l'âme ; il y faut un savoir et une pratique spécifiques.

[16] « Les aliénés, loin d'être des coupables qu'il faut punir, sont des malades dont les états pénibles méritent tous les égards dus à l'humanité souffrante, et dont on doit rechercher par les moyens les plus simples à rétablir la raison égarée ». *Ibid.*, p. 212.

damentales dont le sujet humain adulte est par nature capable d'être la victime.

C'est, entre autres, ce que l'interprétation de Hegel permet bien de voir quand, radicalisant Pinel, elle définit l'aliénation mentale comme l'instauration d'un rapport à soi-même qui adhère à un de ses moments trop particuliers et échoue donc dans la tâche d'opérer une synthèse suffisamment souple et large du sujet[17]. Si celui-ci se trouve expulsé de son centre, ce n'est pas par dissociation et dislocation de la personnalité, ce n'est pas en raison d'excès ou de déficits particuliers, mais au sens où l'unité de l'unité et de la dispersion inhérente à la personne ne s'avère pas assez respectueuse de chacun de ces deux aspects. Ainsi, dans le miroir infidèle de l'interprétation hégélienne, la psychiatrie naissante, qui a choisi de faire du

[17] L'idée foucaldienne d'un « âge de Hegel et de Pinel » centré autour de la thématique (illusoire selon l'auteur de *Histoire de la folie*) de l'aliénation doit cependant être nuancée. D'une certaine façon, c'est à elle seule *l'interprétation* hégélienne de Pinel (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1998, p. 491-510) plus que le *Traité* lui-même qui marque la frontière de la configuration « moderne », celle d'une pensée de la possibilité de la perte de soi et de la dissociation d'avec soi comme constitutives du soi-même et rythmant une histoire. Cependant, même compte tenu de cette restriction, Hegel et Pinel ne restent qu'assez superficiellement contemporains. En effet : 1) Le cadre philosophique dans lequel le philosophe allemand reprend les considérations du médecin français s'éloigne complètement de l'anthropologie empiriste : la folie n'est pas d'abord l'exagération de certaines passions devenues tyranniques, mais un blocage dans la capacité à opérer les synthèses que devrait savoir le faire un sujet pour être un sujet. Plus précisément, il s'agit d'un trouble au sein du rapport à soi, entre, d'une part, les intérêts contingents et les fantaisies singulières et, d'autre part, la subjectivité comme puissance de domination sur soi. Même si Hegel ne souligne pas particulièrement l'analogie de la maladie mentale et de la maladie somatique, c'est d'abord, comme dans cette dernière, l'égoïsme de la partie qui semble empêcher le tout de s'affirmer souverainement comme tel qui les définit pareillement (*Op. cit. Philosophie de la nature*, pp. 325-329 et 707-719) et non le dérangement de certaines facultés. Cette différence avec Pinel s'explique par le fait que dès sa « philosophie de l'esprit subjectif », en ce sens pleinement dépendante de la « logique du concept », Hegel développe un concept fort de subjectivité, à la limite sans rapport profond avec celui de « personnalité psychologique individuelle », même s'il cherche à désigner le fondement ontologique de celle-ci. De toute manière, la téléologie de l'affirmation de soi d'un esprit qui, normalement, se possède et soumet intégralement ses contenus contingents à la loi universelle de la conscience de soi est insistante chez Hegel, et c'est elle qui tend rétroactivement à relativiser la place de la passion dans l'anthropologie, l'éloignant ainsi de Pinel. La « santé » de l'aliéniste n'est pas la « subjectivité » triomphante du philosophe. 2) Surtout, dans son analyse assez détaillée de la folie, Hegel *ne mobilise jamais* son propre vocabulaire technique de l'*Entfremdung*. Il suit en cela l'initiative ou plutôt l'absence d'initiative du traducteur allemand du traité pinélien (M. Wagner, une médecin d'Iéna que Hegel avait peut-être côtoyé) qui n'avait pas conservé l'*aliénation* du traité original (*Philosophisch-medicinische Abhandhlung über Geistesverirrungen oder Manie*, von Ph. Pinel, Schaumburg und Compagnie, Vienne, 1801 ; la traduction anglaise de 1806 fait apparaître une altération sémantique semblable : *A treatise on insanity*… ; tandis que, isolée, l'édition italienne de C. Vaghi en 1830 a respecté la singularité du terme français : *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, Lodi, Orcasi). L'idée d'une proximité historique existant entre, d'une part, l'ontologie hégélienne axée en partie sur l'extériorisation de soi de l'esprit comme dépossession provisoire de soi et, d'autre part, la nouvelle conception psychiatrique de la folie comme perte de soi réversible est assurément parlante. Mais elle est restée à l'époque terminologiquement aussi bien que conceptuellement inexploitée, et par conséquent indéterminée.

terme « aliénation » un de ses symboles, apparaît comme bien autre chose qu'une branche de la médecine moderne. Elle se présente plutôt comme une théorie de la rupture des liens fragiles par lesquels, habituellement, un sujet possède précisément les moyens de se définir à partir de ses propres pouvoirs comme un sujet.

L'invention des grands thèmes de la philosophie classique de l'aliénation

Puisque c'est, sept ans après le *Traité de l'aliénation mentale* de Pinel, que la *Phénoménologie de l'esprit* fait pour la première fois usage du terme « *Entfremdung* » comme d'un concept opératoire dans l'analyse des phénomènes historiques et sociaux, il semble naturel de supposer, c'est d'ailleurs l'interprétation dominante suggérée par le « troisième manuscrit », que Marx aurait emprunté un terme-clé de l'ontologie hégélienne et, par là, aurait repris les thèmes auxquels il était lié pour *ensuite* les modifier en fonction de ses intérêts nouveaux. En fait, l'usage que les *Manuscrits de 1844* font de l'« *Entfremdung* » est si profondément novateur, si surprenant par rapport aux analyses hégéliennes, qu'il semble plus raisonnable de tenter de considérer que Marx a su réorchestrer un ensemble thématique complexe que la *Phénoménologie de l'esprit* et, à plus forte raison, les systématisations hégéliennes de la maturité, n'étaient capables, quant à elles, d'exprimer que de façon très sélective. En ce sens, il faudrait plutôt voir l'usage marxien comme la récapitulation d'une histoire « allemande » de la thématique critico-historique de la dépossession en quelque sorte parallèle au projet pinélien et qui remonte plus loin que le système hégélien.

Premier moment : Hölderlin. Puisque l'ouvrage ne fait pas d'usage particulier de la terminologie de l'*Entfremdung* ou de l'*Entäusserung*, ce n'est qu'au regard rétrospectif instruit par le contenu des *Manuscrits de 1844* que le grand texte d'*Hypérion* peut se révéler comme la forme originaire de la philosophie classique de l'aliénation –une forme extraordinairement riche et prometteuse. Hölderlin y exprime une sensibilité existentielle clairement rousseauiste qu'il mêle à une vision métaphysique de type panthéiste[18] dans laquelle se retrouvent aussi des éléments platoniciens et spinozistes. Ce qui domine, ce sont les affects exprimant la solitude et la déré-

[18] « Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes ! À ces mots, la vertu rejette sa sévère armure, l'esprit de l'homme son sceptre ; toutes pensées fondent devant l'image du monde éternellement un comme les règles de l'artiste acharné devant son Uranie ; la dure Fatalité abdique, la mort quitte le cercle des créatures, et le monde, guéri de la séparation et du vieillissement, rayonne d'une beauté accrue ». *Hypérion* in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1982, p. 138.

liction, l'étrangeté au monde et l'impression d'être étranger au monde[19], mais aussi le sentiment douloureux de l'impossibilité d'être proprement soi-même et se réaliser. Hölderlin exprime ainsi de façon très directe l'infrastructure affective vécue des différentes mises en scène théoriques de la notion d'aliénation qui se développeront ensuite, en partie sous son inspiration, si l'on tient compte de son influence dans l'évolution de l'idéalisme allemand post-fichtéen. C'est en tout cas cette infrastructure qui fait que l'aliénation, historiquement, apparaît d'abord comme bien autre chose qu'un concept métaphysique coupé de tout ancrage phénoménologique.

L'explication proposée dans *Hypérion* de la genèse de cette situation de solitude et de souffrance consiste en une dialectique complexe entre Nature et Histoire. Hölderlin invoque d'abord une rationalisation manquée de la vie humaine qui n'a conduit qu'à un dessèchement de l'existence et à un appauvrissement des possibilités humaines[20]. Plus précisément, il invoque une régression historique (d'après lui nécessaire à beaucoup d'égards) qui serait intervenue depuis l'époque de l'Antiquité grecque classique et aurait abandonné l'individu à lui-même. Dans l'Antiquité grecque, l'humain se définissait par une proximité avec la Nature environnante reconnue dans sa beauté. Celle-ci a constitué le milieu le plus favorable à l'épanouissement réussi des forces créatrices et à la réalisation des meilleurs possibles dont les êtres humains soient capables : « que leur art et leur religion [ceux des Athéniens] soient des enfants authentiques de la Beauté éternelle, de la nature humaine accomplie [...], le fait apparaît clairement à quiconque accepte de considérer d'un regard non prévenu les œuvres de leur art sacré et le culte qu'ils leur vouaient »[21]. La beauté apparaît à la fois comme la dimension première de la manifestation de l'étant et comme l'élément dans lequel l'être humain peut parvenir à la réconciliation. Définissant les conditions historiques de possibilité de l'avènement de la philosophie, Hölderlin conçoit alors la pensée comme l'explicitation de ce que permet la Beauté.

> Le tout était là, on pouvait dès lors définir. La fleur s'était épanouie : on pouvait analyser.

[19] « Je n'ai plus rien que je puisse dire à moi. Mes bien-aimés sont au loin et morts, et il n'est pas un souffle qui me parle d'eux. Mon commerce avec le monde est fini. Je me suis mis à l'ouvrage avec zèle, j'ai saigné sur ma tâche, et je n'ai pas enrichi d'un liard l'univers. Je rentre sans nulle gloire dans ma patrie et seul dans ma patrie ». *Ibid.*, p. 137.

[20] « Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès de vous [les savants et, plus généralement, les promoteurs de la vie rationnelle]; j'ai parfaitement appris à me distinguer de ce qui m'entoure : et me voilà isolé dans la beauté du monde, exilé du jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil de midi. L'homme qui songe est un dieu, celui qui pense un mendiant ; et celui qui a perdu la ferveur ressemble à l'enfant prodigue qui contemple au creux de sa main orpheline les quelques sous dont la pitié l'a gratifié sur son chemin ». *Ibid.*, p. 138

[21] *Ibid.*, p. 202.

> La beauté était advenue parmi les hommes, elle se manifestait dans la vie comme dans l'esprit, elle était l'entente infinie[22].

Il existe donc aux yeux de Hölderlin une relation circulaire entre la compréhension de soi comme d'un moment de la Nature universelle –dont la réflexion philosophique constitue le prolongement– et l'affirmation harmonieuse et non-mutilée de soi-même. L'Histoire constitue le terrain de la réalisation, mais aussi de la perte et de la redécouverte possible de cette relation essentielle. C'est à cette vision que l'on peut rattacher rétrospectivement la promotion de la problématique de l'aliénation telle qu'elle se développera sous sa forme la plus explicite dans les *Manuscrits de 1844*. C'est bien sous le coup de cette critique naturaliste de la raison desséchante qui s'effectue au point de vue de l'individu souffrant, que, radicalisant certaines idées de Rousseau, se sont élaborés certains schémas les plus caractéristiques des pensées de l'aliénation.

La critique hégélienne du judaïsme et de Kant le montre clairement. En effet, dans ses travaux précoces[23], Hegel établit brillamment la collusion qui existe entre, d'une part, *la rupture par rapport à ce avec quoi nous devrions demeurer en contact intime afin de nous réaliser* (en l'occurrence la Nature universelle) et, d'autre part, *le fait qu'une partie de nous-mêmes en vienne à opprimer une autre, provoquant ainsi une diminution et une mutilation de nous-mêmes.* Au cours de son exégèse du mythe de fondation abrahamique, Hegel critique ainsi le rapport à la Nature caractéristique, selon lui, du judaïsme ancien (fait d'indifférence et d'instrumentalisation), en tant qu'il est porteur d'un style de vie collective marqué par la répression de la nature sensible de l'humanité et, en particulier, par contrecoup, par l'existence de relations de pouvoir tyranniques. Il met en cause la rupture d'harmonie caractéristique des situations d'aliénation à ces deux niveaux – l'aliénation par rapport au monde et l'aliénation par rapport à soi, autrement dit la négation de la nature extérieure et intérieure. Pour lui, cette séparation mutilante est même propre à engendrer des réactions adaptatives ou justificatrices secondes qui renforcent circulairement cette séparation : c'est ainsi qu'il comprend les grands récits bibliques de fondation. À cette critique, il ajoute un thème prometteur pour la théorie sociale : le thème selon lequel le désir de domination (sur la nature et sur autrui), et donc indirectement la domination sociale elle-même devrait être conçus non comme des faits premiers, mais comme des formations réactionnelles consécutives à la perte d'une relation première à la Nature. Dans les fragments de Francfort, le « prométhéisme » moderne, de même que les institutions irrationnelles qui

[22] *Ibid.*, p. 203.
[23] Voir *Premiers écrits. Francfort 1797-1800*, Paris, Vrin, 2000.

firent l'objet de la contestation des Lumières, apparaissent donc comme des tentatives de compenser la dépossession originaire d'un lien porteur à la nature et à autrui.

Résumons nos analyses en quelques formules. Ce que Hölderlin, accompagné par le jeune Hegel, invente c'est une démarche critique originale dont les acquis serviront d'arrière-plan et de ressource cachée des usages du terme « *Entfremdung* » dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Derrière l'idée très générale d'une objectivation de soi à la fois nécessaire et problématique qui formera l'un des thèmes les plus caractéristiques du hégélianisme, il n'est pas difficile de repérer, en même temps assumée et déformé par cette ontologie, l'impulsion plus ancienne d'une critique du présent historique qui s'appuie sur les expériences négatives d'un sujet séparé, isolé qui sait dans la douleur avoir perdu les conditions lui permettant vraiment d'être soi-même.

Deuxième moment : Feuerbach. Bien qu'elle soit présente dans *L'Essence du christianisme* ou dans ses autres textes, Feuerbach n'y utilise pas la terminologie de l'aliénation de manière très systématique. Mais c'est bien autour de l'image de l'objectivation de soi comme perte de soi que s'organise sa critique du christianisme à la fois comme idéologie et comme institution sociale : « la religion nous aliène (*entfremdet*) notre propre essence, nous détourne d'elle », écrit par exemple Feuerbach[24]. C'est donc Feuerbach qui opère la *reconversion critique* de l'idée et du terme de l'« *Entfremdung* », alors que le hégélianisme de la maturité (avec, comme œuvre-pivot de cette évolution, la *Phénoménologie*), infidèle à la source hölderlienne, avait tenté en quelque sorte d'isoler un schéma ontologique très général (celui de l'objectivation de soi) de son substrat subjectif-affectif (l'expérience douloureusement vécue de la perte).

L'apport de la philosophie de l'aliénation au projet antichrétien de Feuerbach est clair. Chez Feuerbach, la religion ne consiste pas seulement en un ensemble d'*illusions* visant à expliquer le monde ou à consoler les humains, selon l'argument classique de la critique philosophique des croyances théologiques, ancienne comme moderne. Elle se définit plutôt comme un ensemble de *fictions projectives* –autrement dit de fictions par lesquelles les caractères et les puissances propres à l'être humain se voient attribués à un Autre et, du coup, déniés à soi-même. On peut donc dire que l'idée marxienne (celle des « Thèses sur Feuerbach ») selon laquelle l'auteur de *L'Essence du christianisme* aurait méconnu le primat de la pratique doit être nuancée. Certes, la focalisation sur la critique de « l'idéologie », par opposition aux phénomènes du monde social vécu y est

[24] *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspéro, 1982, p 389.

nette. Mais c'est bien en s'orientant en fonction du modèle de la *fabrication artificielle*, –en l'occurrence, celle des fictions religieuses– que Feuerbach marque une avancée théorique par rapport au modèle primitif de l'aliénation élaboré dans *Hypérion*, à savoir celui de la séparation d'avec la Nature et d'avec sa nature comme événement originaire et source du malheur. Le moment actif, productif se trouve donc nettement reconnu, et le philosophe voit bien dans la passivité et l'hétéronomie –qui aboutit au refus de se comprendre comme actif et à l'attribution du principe de l'activité en général à Dieu– comme le comble de l'aliénation religieuse[25]. En un mot, nous nous approchons de la thématique du travail et de la perte de ses objets qui, en 1844, formera le premier paradigme d'une théorie sociale de la dépossession.

Mais cette quasi-captation de l'aliénation vécue dans une philosophie de l'activité s'avère ambiguë. C'est bien elle qui rend virtuellement opératoire le concept d'aliénation dans le champ de la théorie sociale et de l'explication historique, mais, en même temps, elle le surcharge ontologiquement et restreint son champ d'application. Car ce qui s'accomplit chez Feuerbach à cause de cette promotion de la problématique de l'artifice fabriqué, c'est la confusion sans doute dommageable entre, d'une part, l'aliénation comme état vécu –comme fait de ne pas pouvoir reconnaître sa vie comme pleinement sienne– tel qu'il est dépeint par Hölderlin et, d'autre part, l'aliénation comme processus singulier d'extériorisation centrifuge de l'artificiel en tant qu'objectivation de soi par excellence –comme le fait de constituer un autre que soi dans son activité même et finalement de se perdre dans le produit de cette activité. Sous la pression du modèle de la projection artificielle, il ne s'agit plus d'abord de décrire la séparation, mais d'expliquer le processus qui y conduit. Certes, l'idée que l'aliénation se manifeste dans la frustration et dans la souffrance est encore présente chez Feuerbach[26], mais elle tend à s'effacer devant le modèle plus abstrait, affectivement neutre, de la perte dans l'objectivation et son utilisation dans le cadre unique de la critique des constructions fictives. La contrepartie de l'apport feuerbachien, c'est donc que se constitue un syndrome très particulier où les affects et les états concrets d'aliénation, autrefois bien reconnus par Hölderlin (et par le jeune Hegel) ne figurent plus, lorsqu'ils sont signalés, que comme des témoignages phénoménaux d'un processus plus profond, qui est le seul philosophiquement significatif. Il y a là un héritage de l'ontologie hégélienne de la maturité, qui s'était pourtant construite grâce à un certain refoulement de la signification de l'expérience de la dépossession : l'aliénation se resserre autour du processus de l'objectivation plutôt que de dénoter en premier lieu l'expérience de la perte.

[25] *Ibid.*, p. 148.
[26] Par exemple avec le thème de la répression du corps et des besoins sensibles comme corrélat des projections religieuses. Voir *L'Essence du christianisme*, p. 144.

Troisième moment : le jeune Marx. Les récits traditionnels, initiés par Marx lui-même, veulent que les idées des *Manuscrits de 1844* résultent d'une importation conséquente des schémas issus de *L'Essence du christianisme* sur le terrain réaliste de l'économie politique.

> C'est [...] la *tâche de l'histoire*, après la disparition de l'*au-delà de la vérité*, d'établir *la vérité de ce monde-ci*. C'est en premier lieu la *tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire, une fois démasquée la *forme sacrée* de l'auto-aliénation (*Selbstentfremdung*) une fois démasquée les *formes non sacrées* de celle-ci. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la *critique de la religion* en *critique du droit*, la *critique de la théologie* en *critique de la politique*.[27]

Pourtant, ce qui semble contredire ces récits, c'est que la nécessité de la prise en charge de la misère et de la souffrance ouvrière –si déterminante dans le texte de 1844– n'est pas *impliquée* dans le passage de la « critique du Ciel » à la « critique de la Terre ». En fait, il semble tout aussi judicieux de croire que ce que fait le jeune Marx, c'est *récapituler et unifier les deux stratégies* (d'ailleurs non incompatibles) *par lesquelles s'était exprimé jusque là le paradigme de l'aliénation* : l'aliénation comme séparation/souffrance vécue (Hölderlin, le jeune Hegel) et l'aliénation comme projection/appauvrissement de soi (le Hegel de la maturité, Feuerbach). Et ceci sur la base d'un investissement du présent contemporain comme cible d'une critique relevant de la théorie sociale. C'est cette conjonction que révèle la focalisation sur la situation du travailleur et l'alliance qui se noue chez le jeune Marx entre la problématique de l'aliénation et une philosophie du travail. En effet, Marx, empruntant à la première stratégie, celle de Hölderlin, utilise bien la notion d'aliénation pour décrire une situation d'isolement, de séparation, de souffrance et de dépossession : celle du prolétaire moderne. Et, empruntant à la seconde stratégie, celle de Feuerbach, il rattache cette situation au modèle d'une dépossession objective et d'une projection mutilante, celle dont bénéficie illégitimement l'objet de la fabrication artificielle. Ce qu'il y a de nouveau dans cette deuxième direction, et qui explique en grande partie son prestige au sein de la théorie sociale, c'est que, du point de vue de Marx, elle semble se rattacher facilement à la peinture pathétique de l'homme séparé des produits de son action *du fait* de

[27] « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung » in *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, édition bilingue, 1971, p. 54-55.

l'existence de systèmes d'action anonyme, automatique et vampirique qui pèsent sur la société moderne.

B. Marx : une entrée maîtrisée dans la problématique de l'aliénation objective

De toute évidence, les quelques pages hasardeuses et inspirées dans lesquelles Marx tente en 1844 de fonder sur une sorte de philosophie de l'aliénation sa critique de l'économie politique et du salariat capitaliste constituent un événement historique exceptionnel, en tout cas beaucoup plus important, par l'ambition et le haut degré de réflexivité qui s'y expriment, que la tentative de Pinel. *Marx n'y définit pas seulement pour la première fois l'*Entfremdung *comme un concept spécifique de théorie sociale ; il y pense aussi la théorie sociale critique toute entière comme théorie de l'aliénation. Implicitement, il propose ainsi de systématiser la théorie de la société moderne autour du concept de dépossession qui est sous-jacent à celui d'aliénation.* Cette dernière devient le concept synthétique de l'interprétation de la pathologie sociale, le thème central de la connaissance du présent à vocation critique et émancipatrice, celui qui lui confère toute sa spécificité dans le champ du savoir et qui lui permet de rassembler en une systématisation cohérente l'ensemble de ses objets et de ses hypothèses de base. En d'autres termes, plus concrets, Marx reprend toute une série de thématiques typiques de la critique de la modernité (le rôle grandissant de l'argent, le développement de l'industrie, l'avènement d'une division du travail très poussée) –des thématiques déjà familières aux Lumières écossaises, par exemple chez un auteur comme Ferguson– pour les fondre ensemble dans le cadre d'une théorie de l'aliénation pratique. C'est chez lui que, sur cette base, l'on trouve la tentative la plus aboutie –celle de la *Phénoménologie* restait ambiguë et inachevée à bien des égards– de rattacher le fonds hölderlinien –une certaine manière de penser ensemble les affects de séparation, d'étrangeté et d'altérité au monde et soi, le sentiment d'être diminué et dépendant et l'idée d'une Nature universelle– à une ontologie de l'activité. Visiblement, il considère ainsi que le propos antithéologique de Feuerbach peut servir de modèle à une théorie critique de l'époque contemporaine[28] et,

[28] En effet, dans le texte que les éditeurs ont placé à titre de préface au début de « manuscrit », Marx projette de donner successivement, « sous forme de brochures séparées, la critique du droit, de la morale, de la politique, etc. », et pour terminer » de « rétablir, dans un travail particulier, l'enchaînement de l'ensemble, le rapport des diverses parties entre elles ». *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 1 ; tr. fr. p. 1.

par extension, des principales élaborations théoriques qui y correspondent. Certes, Feuerbach avait commencé à mobiliser le schéma de l'aliénation (au sens de la projection objectivante indue) dans le cadre de la critique des idéologies. Certes encore des textes importants du courants jeune-hégélien (comme « L'essence de l'argent » de Moses Hess, antérieur de quelques mois aux *Manuscrits*, ou moins explicitement, l'« Esquisse d'une critique de l'économie politique » d'Engels) avaient commencé à transposer cette terminologie dans le champ des phénomènes sociaux. Mais il reste que la décision de systématiser la critique de la modernité autour de la terminologie de l'*Entfremdung* est absolument caractéristique du jeune Marx et profondément tranchante d'originalité. Comment cette systématisation s'est-elle opérée et dans quelle mesure a-t-elle marqué l'œuvre de Marx toute entière ?

a) Les idées de 1844 : aliénation objective et aliénation subjective

Dans la série de notes de travail et de brouillons que les éditeurs ont rassemblés environ un siècle après leur rédaction sous le titre de « Manuscrits de 1844 »[29], les passages dans lesquels les usages du terme « aliénation » sont les plus nombreux se concentrent autour de deux séquences : d'une part (premier manuscrit) au moment où Marx tente de systématiser sa vision critique du monde économique contemporain et, d'autre part (troisième manuscrit), au moment où, sous la forme d'une très ferme mise en cause de l'hégélianisme, il entreprend de réfléchir à la nature de son propre discours. Le concept d'aliénation dans sa plus grande généralité apparaît bien à ce moment comme l'instrument privilégié d'une polémique contre les discours contemporains, ceux de l'économie politique bourgeoise et de la philosophie spéculative allemande, qui, selon Marx, constituent les deux obstacles majeurs à l'intelligence du présent historique. Pourtant, c'est bien l'expérience vécue du salarié moderne dans ce qu'elle a de pathologique qui constitue le référent privilégié du terme, et tout ce que l'on peut reprocher à ces discours inauthentiques provient en dernier ressort d'une prise en compte de l'expérience ouvrière. Cependant, des ambiguïtés apparaissent très rapidement dans le texte du fait que, par exemple, Marx, en parlant de l'aliénation de prolétaires, hésite manifestement entre deux usa-

[29] D'un point de vue philologique, les « Manuscrits » constituent assurément un artefact éditorial. Il s'agit en fait d'un ensemble, peu unifié sur le fond, de notes et de réflexions datant à peu près de la même période, celle du séjour parisien de Marx. Pour une critique de l'illusion de cohérence systématique donnée par les premiers éditeurs de 1932, voir J. Rojahn, « Marxismus-Marx-Geschichtswissenchaft. Der Fall der sog. „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844" », *International Review of Social History* (28), 1983, p. 3-49.

ges distincts du terme « *Entfremdung* » : un usage simplement *descriptif* où celui-ci sert avant tout à organiser la compréhension et la présentation discursive d'une forme d'expérience sociale contemporaine de nature pathologique et, à côté, un usage *explicatif* où sa force de suggestion est exploitée jusqu'à faire peser sur elle l'analyse de l'essentiel du processus économique capitaliste. On peut même se demander si Marx, en consacrant l'aliénation comme le thème directeur de la critique du présent ne commet pas l'erreur, contrepartie peut-être inévitable de son innovation magistrale, de la *surcharger* en lui réclamant non seulement de guider *et* la description *et* l'explication des pathologies du présent, mais aussi d'indiquer l'arrière-plan normatif de toute l'analyse.

Premier moment : la définition primitive de l'aliénation (p. XII[30]).

> Nous partons d'un fait économique *présent* (*von einem nationalökonomischen*, gegenwärtigen *Faktum*).
>
> Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume (*an Macht und Umfang*). Le travailleur devient une marchandise d'autant plus vile [par la baisse des salaires] qu'il créé plus de marchandises. La *dévalorisation* (Entwertung) du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* (Verwertung) du monde des choses. [...]
>
> Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un *être étranger* (*als ein* fremdes Wesen), comme une *puissance indépendante* (unabhängige Macht) par rapport au producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, qui s'est fait chose (*sachlich gemacht hat*), il est l'*objectivation* (*Vergegenständlichung*) du travail. Au stade représenté par l'économie politique, cette réalisation (*Verwirklichung*) du travail apparaît comme la perte (*Entwirklichung*) pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation apparaît comme la *perte* de l'*objet* ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation apparaît comme *aliénation* (Entfremdung). [...].
>
> Toutes ces conséquences se trouvent dans cette détermination : le travailleur est à l'égard du *produit de son travail* dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet *étranger*. Car ceci est clair par rapport aux présuppositions qui ont été introduites : plus le travailleur s'exprime dans son travail (*sich ausarbeitet*), plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, acquiert de la puissance, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en conserve en lui-même. L'ouvrier pose sa vie dans l'objet ; mais celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet [...] L'aliénation (*Entäusserung*) du travailleur

[30] Dans ces indications, nous nous référons aux pages numérotées du manuscrit de Marx lui-même, telles qu'elles sont précisées dans l'édition Meiner.

> dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais aussi que son travail existe *en dehors de lui*, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome par rapport à lui [; elle signifie] que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère[31].

Ce qui frappe dans cette ouverture fameuse et renversante du passage qui, dans le « premier manuscrit » marque le basculement de l'exposition économique à l'interprétation philosophique, c'est que Marx, loin du style hautain de la spéculation hégélienne, y *part* directement de phénomènes empiriques ayant tous trait aux conditions de vie dégradées des ouvriers de l'âge de la révolution industrielle. Ce sont la vie et ses souffrances qui s'imposent donc immédiatement au discours. L'aliénation n'est déjà plus, comme elle l'était chez le Hegel de la maturité, un processus ontologique anonyme que le philosophe regarde de haut comme un moment du Tout nécessaire, mais quelque chose par quoi le vivant se contredit et se lèse lui-même. Ce n'est plus, comme chez Feuerbach et malgré l'allusion positive aux conceptions développées par celui-ci, un processus projectif inconscient subie par une humanité immature, un processus qu'il faut dévoiler selon le modèle d'une *Aufklärung* antireligieuse. C'est un processus effectif, pratiquement et quotidiennement mis en œuvre par des individus concrets, et qui en éprouvent directement les conséquences dans leur existence corporelle et psychologique. Mais, comme s'il ne voulait pas renoncer tout à fait à cette digestion philosophique de l'empirique et du vital qui définit la démarche idéaliste, comme s'il n'assumait pas encore non plus le dépassement du motif feuerbachien de la projection inconsciente, Marx semble rapidement écraser les phénomènes dont il part sous une sorte d'explication théorique très générale. On caricaturerait à peine en disant que la logique d'une telle argumentation voudrait que l'ouvrier qui meurt de faim ou d'épuisement ne meure pas vraiment *à cause* de la faim et de la fatigue, mais bien *à cause* de l'étrangéification du produit de son travail. D'emblée, en dépit de la distance manifeste par rapport à Hegel, le texte semble ainsi s'inscrire malgré lui dans l'horizon d'un subjectivisme philosophique pour lequel l'émancipation de l'objet, de l'objet *propre* (en l'occurrence, celui qui a été produit par le sujet), est forcément une catastrophe. Et pour qui les souffrances et les accidents de la vie sont d'abord des reflets et même des conséquences de cette catastrophe ontologique.

Reprenons les idées du passage sur un mode plus analytique. Dans un premier temps donc, Marx, rompant avec la logique de l'exposition économique moderne qu'il estime déconnectée de l'expérience, désigne non

[31] *Ibid.*, p. 57 ; tr. fr. (modifiée) p. 56-57.

seulement les victimes de ce qu'il nommera plus tard le développement des forces productives, mais aussi ceux qui sont voués à éprouver ce développement de manière inversée, autrement dit comme appauvrissement et comme dévalorisation de soi. Au vu des redites et des sauts dans l'argumentation, on peut penser que les étapes du raisonnement qui suivent cette découverte ne sont pas rigoureusement organisées. Il est vraisemblable cependant que, dans un second temps, Marx cherche à focaliser le propos sur les rapports entre l'ouvrier et son produit : ceux-ci *semblent* fournir la clé de l'ensemble des faits rassemblés sous les deux termes d'appauvrissement et de perte en valeur propre. Apparemment donc (et le terme aliénation, dont c'est la première mention significative dans le texte, est déjà propre à nommer cette apparence), c'est l'activité productrice elle-même qui semble opérer cette inversion, du moins en être le théâtre ou bien encore le foyer.

Cependant, cette hypothèse n'est explicitée et affirmée que dans un troisième temps. Sans se rattacher à une quelconque conceptualité économique (comme le montre le fait que le terme « capital » reste absent du passage), Marx entend ainsi y dévoiler le mécanisme fondamental qui explique les conditions de vie dégradées des travailleurs. Il s'agirait du processus par lequel le produit du travail, issu de l'activité humaine, est rendu indépendant par rapport à ce dont il provient (ce que Marx tente de saisir dans ces pages à travers la catégorie de la « perte »), puis se constitue en force étrangère, ennemie. C'est donc un bloc d'intuitions assez disparates que Marx voudrait ici exprimer au moyen du concept unique d'aliénation : certaines de ces intuitions ressortissent à une philosophie du travail comme production, tandis que d'autres supposent que l'existence de systèmes de domination objectivés constituent une source de maux importante dans les sociétés modernes : le lien entre les deux ensembles d'idées repose plus sur la force de suggestion propre au terme « *Entfremdung* » que sur une quelconque démonstration. Ainsi, par exemple, la séparation entre, d'une part, l'action et, d'autre part, son résultat en aval ou encore avec ses conditions de possibilité en amont n'intéresse pas Marx en elle-même. Réduisant pratiquement l'exploitation à l'extorsion pure et simple (le « vol » au sens de Proudhon), il ne prend en compte celle-ci que dans la mesure où elle constitue le moment initial du processus conduisant à la constitution d'une force sociale indépendante qui structure en retour la vie des ouvriers.

Marx semble donc avoir trouvé dans le processus complet de l'aliénation au sens de Feuerbach (les trois temps formés par l'expression elle-même, par l'autonomisation du résultat de cette expression et enfin par le retournement de ce résultat contre les hommes) l'image capable de développer l'idée intuitive de l'aliénation au sens primaire, objectif, d'une dépossession de quelque chose qui altère et diminue l'individu. Dans les lignes qui suivent, il peut alors logiquement affirmer la conformité de son approche à un modèle quasi feuerbachien, celui de l'autonomisation du produit propre qui révèle sa nocivité lorsque celui-ci se retourne contre son créateur. Cependant, il raisonne à partir d'un concept tellement indéterminé d'objet, et explique si peu en quel sens précis l'objet du travail peut être pensé sur le modèle critique de la projection théologique propre à affaiblir son auteur que son propos en devient presque inintelligible et fuit dans l'abstraction. C'est ainsi que le texte dérive rapidement vers une approche qui ne se sert plus des phénomènes économiques que comme de supports métaphoriques : sans qu'aucun maillon logique ne soit mentionné, la *pauvreté* matérielle de l'ouvrier induite par le vol organisé du produit de son travail reposerait sur un *appauvrissement* ontologique de son être, un processus par lequel, selon un schéma d'origine clairement idéaliste, le monde prendrait une importance démesurée par rapport à ce qu'il devrait être, à savoir un simple reflet du sujet créateur. L'explication économique ayant tourné court, on se précipite trop vite vers une forme d'argumentation philosophique de plus en plus survolante. Cette situation ne semble pas satisfaire l'auteur. C'est peut-être pourquoi le texte réoriente, assez brutalement, l'analyse vers une *seconde série* de phénomènes.

> Nous n'avons considéré jusqu'ici l'aliénation du travailleur (*die Entfremdung, die Entäusserung des Arbeiters*) que sous un seul aspect, celui de son *rapport* aux *produits de son travail*. Mais l'aliénation (*die Entfremdung*) ne se manifeste pas seulement dans le résultat, mais aussi dans l'*acte de la production*, à l'intérieur de l'*activité productrice* elle-même. Comment le travailleur pourrait-il affronter en étranger le produit de son activité si, dans l'acte de production même, il ne s'aliénait pas lui-même (*sich selbst entfremdete*) dans l'acte de production ? Le produit n'est en fait que le résumé de l'activité, de la production[32].

La dérive « substantialiste » que, jusqu'à présent, l'on pouvait être tenté de reprocher à Marx (autrement dit, le fait qu'il semble croire que l'image séduisante d'un processus feuerbachien de dépossession du produit artificiel de l'activité puisse *à elle seule* donner une consistance théorique au thème phénoménologique très général de la dépossession, de la perte qui entraîne une altération de soi qui peine et diminue) se voit donc rapidement dépassée par le texte. En effet, la notion d'aliénation ne vise plus ici un processus d'objectivation manqué du fait de l'autonomisation du produit et de sa coagulation dans un système transcendant (le « travail mort » par

[32] *Ibid.*, p. 59 ; tr. fr. (modifiée), p. 59-60.

opposition au travail vivant » dira *Le Capital*[33]), mais la condition de possibilité de ce processus, une sorte de détérioration interne de l'activité considérée en elle-même. Dès ce moment donc, *l'aliénation est subjective* : ce n'est pas seulement, mécaniquement, un reflet ou un effet d'un processus mondain-social, mais une déformation immanente de la vie subjective qui possède ses propres structures et ses conséquences spécifiques. Dans le vocabulaire de Marx, c'est ce qui s'exprime à la fois par le fait que la dignité humaine soit bafouée (un mépris des droits qui avilie et animalise l'homme) et que des besoins fondamentaux (tant biologiques que spécifiquement anthropologiques) restent insatisfaits. Mais, au-delà de ces deux registres, l'un humaniste et l'autre bio-anthropologique, il faut dire que, à suivre certaines formules du texte qui suggèrent la priorité du devenir-étranger à soi, l'aliénation se rapporte de toute façon non seulement *aussi* mais surtout *d'abord* à certaines expériences vécues en première personne qu'il faut comprendre à leur niveau propre. Elle est donc d'abord immanente et non transcendante ; elle renvoie au sujet comme vie immanente, sensible et pathique, et pas seulement comme « activité » au sens de la puissance productrice. Comme il ne s'agit plus ici de la perte d'un *ergon* mais de celle d'une norme anthropologique ou même d'une nature, c'est le modèle feuerbachien qui semble relativisé : avec ou avant l'autonomisation des objets propres, Marx cherche bien à concevoir une sorte de rabaissement de la vie sans laquelle cette autonomisation n'adviendrait pas. En tout cas, le point de vue immanent des conditions d'exercice de l'activité l'emporte désormais sur celui, transcendant, qui privilégiait les effets mondains de l'acte et l'ordre de l'objet. On se retrouve au plus près du concept intuitif et phénoménologique (l'*Entfremdung* comme altération et diminution de soi) que Marx présupposait tacitement. Ce déplacement de l'attention vers ce que Marx nommera quelques lignes plus bas la *Selbstentfremdung* se traduit par des gains évidents dans le domaine de la prise descriptive sur les conditions de vie ouvrière qui viennent en quelque sorte compenser l'absence de conceptualisation économique précise qui caractérise ces pages.

Deuxième moment : l'aliénation propre au travail comme tel (p. XXIII). Sous le nom d'« aliénation du travail » (par opposition tacite à celle du *produit du travail*), Marx y approfondit donc le phénomène de l'aliénation subjective, *i.e.* l'aliénation comme situation vitale générale liée aux conditions du travail. Malgré la fascination qu'a exercée l'image de la force autonomisée, objectivée, à partir du travail, c'est cet aspect qui est le plus original de ces pages, celui en tout cas auquel il consacre les analyses

[33] Voir *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Buch I, in *Marx Engels Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962 ; tr. fr., *Le Capital*, l. I, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, p. 475.

les plus détaillées. Ici, l'aliénation subjective est plutôt décrite comme le corrélat ou comme le contrecoup de l'aliénation objective –celle du produit du travail qui alimente un système mort. Un corrélat ou un contrecoup qui a cependant des structures spécifiques et possède une teneur phénoménologique qui mérite d'être appréhendée à son niveau propre.

> Or, en quoi consiste l'aliénation (*die Entäusserung*) du travail ?
>
> D'abord, dans le fait que le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne connaît pas le bien-être, mais le malheur (*nicht wohl, sondern unglücklich fühlt*), n'exprime pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, le travailleur n'a le sentiment d'être lui-même (*bei sich*) qu'en dehors du travail et, dans le travail, il ne sent pas dans son élément (*nicht zu Haus*). Il est dans son élément quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il ne s'y trouve plus. Son travail n'est donc pas volontaire, mais contraint, c'est du travail forcé (*Zwangarbeit*). [...] Le caractère étranger (*Fremdheit*) du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste. Le travail extérieur, le travail par lequel l'homme s'aliène (*entäussert*), est un travail de sacrifice de soi, de mortification. Enfin, l'extériorité du travail par rapport au travailleur apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas [et] que, dans le travail, il appartient à un autre[34].

Alors que, quelques lignes auparavant, il semblait vouloir déduire des aspects importants de la condition ouvrière à partir de l'aliénation du produit du travail, Marx caractérise désormais clairement la situation du travailleur à la fois par la contrainte sociale et par l'existence de souffrances morales et physiques. Le vocabulaire de la douleur comme affection interne de la vie remplace l'image du système mort parasitant la vie. À ce moment, l'univers conceptuel du jeune-hégélianisme semble s'ouvrir enfin sur la prise en compte des atteintes physiques et morales à la santé individuelle telles que Engels les décrit au même moment dans *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, à la suite des « enquêteurs » (médecins, réformateurs, administrateurs, philanthropes...) de la première moitié du 19e-siècle. Si l'aliénation objective est perte de l'autonomie, l'aliénation subjective, qui entre ici en scène comme un concept ajusté à l'ensemble des expériences négatives réellement vécues par les prolétaires de l'industrie moderne, se traduit d'abord par des sentiments et des sensations de déplaisir et, finalement, par des altérations qui ont un statut analogue à celui de la maladie. En même temps, le travail cesse alors de se réduire pour la critique à l'acte nu

[34] *Ibid.*, p. 59-60 ; tr. fr. (modifiée), p. 60.

de produire. Celui-ci prend désormais place au sein d'un milieu aux riches résonances individuelles et vitales, mais aussi éthiquement significatif.

Pourtant, on pressent les difficultés de cette ligne argumentative « subjective ». Ne risque-t-elle pas de fonder la critique du salariat capitaliste sur une simple mise en cause du travail pénible et des phénomènes qui l'accompagnent ? Autrement dit, dans les conditions que Marx est en train de mettre en place dans ces lignes, une critique du capitalisme pourrait-elle éviter de se réduire à une critique de la domination dans le travail *en général* et du travail épuisant *en général*, alors même que celles-ci ne semblent nullement spécifiques à ce mode de production ? Faudrait-il alors, comme le suggère parfois ce passage (qui évoque le « travail forcé »), identifier le capitalisme à un nouvel esclavagisme ? Sans doute l'œuvre ultérieure de Marx suggèrerait-elle l'argument selon lequel le travail industriel, par-delà la domination au sens d'une relation de pouvoir interpersonnelle manifeste, a fait émerger des contraintes systémiques anonymes à la fois omniprésentes et invisibles et que c'est *en cela* qu'il peut être compris comme le principe de pathologies sociales singulières et particulièrement graves. Mais en 1844, la relativisation du phénomène de l'aliénation du produit du travail propre, qui, sans doute, permet une approche concrète des conditions et des conséquences du travail, intervient dans des circonstances telles qu'elle implique une vision très indéterminée, non-historique, de la nature du salariat. Le recentrage sur la subjectivité se paie de l'anhistoricité de l'analyse. Marx a peut-être senti cette difficulté. Du moins, c'est ce qui pourrait expliquer que, au cours du paragraphe, paraissant chercher à compléter une liste de phénomènes typiques de la *Selbstentfremdung*, il revienne en réalité au détour d'une phrase à la ligne d'argumentation « feuerbachienne ». On repasse donc d'une problématique des conditions générales de la vie et de la liberté à une philosophie de la possession de l'objet. Et cela même si Marx tente de maintenir un vocabulaire suffisamment abstrait et général pour ne pas perdre le bénéfice de son incursion « phénoménologique » dans le monde du travail ouvrier, au-delà de la focalisation sur l'acte productif.

Troisième moment : les conséquences anthropologiques du travail aliéné (p. XXIV). À cet instant, sans doute sous la pression du problème qui vient d'être évoqué (l'indétermination historique de la mise en cause du travail pénible et contraint), le texte des *Manuscrits* gagne en complexité du point de vue des arguments philosophiques. Marx cherche à approfondir ce qu'il disait du versant subjectif de l'aliénation, mais en mettant à distance désormais le vocabulaire de la peine et de l'affect. Si la perte du produit du travail ne suffit pas à caractériser le capitalisme vécu, de quel point de vue faut-il raisonner pour en désigner, grâce à des concepts suffisamment déterminés, les effets sur la vie humaine ? Pour répondre à cette question,

Marx se place désormais sur un troisième niveau, celui où l'aliénation se présente sous le visage de la perte d'une nature dont les conditions de travail dégradées seraient le principe. Il espère peut-être par là parvenir à une caractérisation plus précise de l'aliénation *capitaliste* du travail, en tout cas à une caractérisation *historique* de la situation dont il était parti en montrant en quoi elle est radicale, autrement dit diffère qualitativement d'états apparemment analogues. L'argument introduit est que le propre de la situation ouvrière actuelle serait qu'elle implique de façon absolument spécifique une relation *essentiellement* dégradée à la Nature. Quoi qu'il en soit des motivations d'arrière-plan, on parvient au terme d'une généralisation progressive à l'idée d'une déchéance radicale de la vie en général. Pour ce faire, c'est un autre aspect du vocabulaire feuerbachien qui intervient à ce moment, celui qui a trait à la caractérisation de l'humanité comme un genre (*Gattung*). En effet, sous le nom d'aliénation, Marx cherche à décrire une *corruption globale de la condition humaine* que seul subirait de plein fouet l'ouvrier salarié –une corruption qui, à son tour, devrait être comprise comme l'indice d'une perte de la Nature. À ce moment, où il quitte paradoxalement le terrain de l'économie, l'auteur est manifestement plus à l'aise et détaille le propos d'une façon qui contraste avec les formules à la fois répétitives et elliptiques des pages antérieures.

> L'être générique de l'homme (*das Gattungswesen des Menschen*), aussi bien la nature que ses facultés intellectuelles génériques, sont transformées en un être qui lui est *étranger*, en *moyen* de son *existence individuelle*. Il rend l'homme étranger à son propre corps (*sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib*), comme il aliène la nature en dehors de lui, comme aussi son essence spirituelle, son essence *humaine*. [...]
>
> Une conséquence immédiate du fait que l'homme est devenu étranger (*entfremdet ist*) au produit du travail, à son activité vitale, à son être générique, est celle-ci : *l'homme est rendu étranger à l'homme*. Lorsque l'homme est en face de lui-même, c'est l'*autre* qui lui fait face. Ce qui est vrai du rapport de l'homme à son travail, au produit de son travail et à lui-même, est vrai du rapport de l'homme à l'autre et à l'objet du travail de l'autre.
>
> D'une manière générale, la proposition selon laquelle son être générique est rendu étranger à l'homme signifie qu'un homme est rendu étranger à l'autre, comme chacun d'eux est rendu étranger (*entfremdet ist*) à l'essence humaine[35].

L'aliénation n'est plus ici simplement la séparation avec soi et la diminution de soi qu'implique la contrainte sociale, mais, plus précisément, la

[35] *Ibid.*, p. 63-64 ; tr. fr. (modifiée), p. 64-65.

perte d'un rapport vital à l'étant, une façon de sortir de l'univers de l'existence sociale normale. L'aliénation, ce n'est pas la perte d'un soi monadologique et substantiel (une telle interprétation n'était pas totalement à exclure d'après le texte tel qu'il se présente jusque là) ; c'est le fait de devenir autre à l'autre alors qu'il devrait être un *alter ego*, ce qui implique une sortie hors du monde des relations de communication qui définissent normativement ce qu'est une communauté *humaine*. Marx n'approfondit pas ce point. Il englobe immédiatement ces intuitions interpersonnalistes dans une espèce d'ontologie dogmatique d'allure spinoziste.

Le thème dominant, qui commande philosophiquement l'ensemble du développement de cette ontologie, est celui de la Nature –une Nature cependant plus proche des effusions propres à la compréhension hölderlinienne de la beauté que du rationalisme spinoziste. L'auteur fait fond *à la fois* sur l'idée d'une coappartenance de la nature intérieure (les dispositions humaines universelles ou singulières) et de la nature extérieure (l'environnement) *et* sur l'idée d'une participation immédiate de l'individu à l'espèce. Ces deux thèmes paraissent d'ailleurs complémentaires dans le texte. La nature humaine paraît ainsi consister dans une mise en relation de la nature interne et de la nature externe dont le corrélat est l'intersubjectivité qui, elle-même, n'a de sens qu'à titre de signe du fait que la présence de l'espèce humaine forme l'horizon de toute activité. S'affirmer comme actif, c'est à la fois affirmer la nature et autrui, autrui comme « partie de la nature » (Spinoza) et la nature comme ce par quoi je me trouve de plain-pied avec autrui. Sur cette base à peine explicitée, Marx affirme donc que le travail aliéné sépare l'homme de la nature et de son congénère. Il s'agit clairement d'une tentative de refondre toute une gamme de thèmes classiques à consonance éthique qui avaient été ranimés dans la discussion publique au début du 19e siècle sous la pression de l'industrialisation commençante : celle-ci conduirait inévitablement à traiter autrui et la nature de manière purement instrumentale, induisant étroitesse et égoïsme dans la conduite de chacun. Comme le rapport à la nature cesse à un certain moment d'être analysé, « aliénation » désigne finalement le fait de la séparation : à la fois séparation par rapport à autrui (prédominance de la concurrence sur la coopération) et séparation de l'individu et du genre, au sens où l'activité propre de l'individu ne peut plus être comprise comme un aspect de l'auto-affirmation créateur de l'espèce.

Au-delà ou à côté de la souffrance subjective, Marx insiste ainsi sur le fait que le travail ouvrier a comme conséquence la *restriction objective des possibilités de vie*, la diminution de soi comme épreuve de la limitation. Assurément, de telles allusions vont dans le sens de l'idée selon laquelle l'aliénation subjectivement vécue n'est pas seulement *illness* conscient mais aussi *desease* effectif qui n'est pas nécessairement conscient ; pas seulement

malaise et souffrance effectivement éprouvés, mais aussi limitation de soi-même observable d'un point de vue extérieur. Certes, l'auteur des « manuscrits » se trouve loin de la conception paternaliste et autoritaire de la critique selon laquelle celle-ci pourrait débusquer des aliénations qui, par principe, ne peuvent être sensibles aux intéressés eux-mêmes ni jamais se relier à ce qu'ils éprouvent en tant que sujets conscients, particulièrement en tant que personnes vulnérables et capables de souffrir. Mais il est vrai que l'aliénation ne se réduit pas à la souffrance et peut structurer, pour ainsi dire, de l'extérieur le champ de la conscience de celui qui en est victime. Ainsi, l'ouvrier n'est-il pas seulement dépossédé de sa capacité à mener une vie satisfaisante à ses propres yeux, mais aussi une vie en soi épanouissante, même s'il ne saisit pas la portée de cette perte-là. Le pari de Marx consiste apparemment ici à intégrer la pensée de cette limitation objective en s'élevant à une conception de la *séparation de l'homme avec la nature*. La distance à la nature résumerait cette mise à distance de l'homme par rapport à ses meilleurs possibles qu'induit le salariat moderne. Si séduisante que soit cette stratégie naturaliste, on en aperçoit vite la difficulté : ces analyses ne se raccordent que très mal à ce qui précède et masquent ce saut en invoquant un concept, celui d'aliénation, qui, en fait signifie ici tout autre chose que dans les deux moments précédents –séparation avec le congénère et, par là, avec la nature universelle de l'individu en tant que genre. La cohérence du propos en paraît affectée. Du moins l'auteur ne semble pas s'inquiéter de l'équivocité désormais un peu inquiétante du thème de l'*Entfremdung*, une équivocité liée à la présence de connotations et de suggestions qui, c'est le moins que l'on puisse dire, ne vont pas toutes dans le même sens.

Quatrième moment : la phénoménalisation économique de l'aliénation (fin de la p. XXV). Nous avons donc l'aliénation objective comme perte de soi dans l'objet (premier moment) et l'aliénation subjective comme peine mais aussi, nous venons de le voir, comme perte de la Nature (deuxième et troisième moments). Dans la suite de son propos, Marx s'appuie sur les résultats de cette approche philosophique dualiste tout en raisonnant apparemment sur la base d'un concept *indifférencié* d'aliénation qui suffit à ses fins théoriques : la perte du produit du travail et les expériences négatives de souffrance et de diminution de soi constitueraient deux aspects d'un même phénomène historique. Concluant le mouvement de pensée initié par la définition de la perte de l'objet, il tente désormais de revenir sur le plan de l'analyse économique. Loin des futures sophistications de la théorie de la reproduction du capital, il place ici brutalement au devant de la scène la notion de *propriété privée*, négligeant la différence de la possession de biens et de la maîtrise des moyens de production. En effet, la propriété privée est censée représenter empiriquement les processus sous-

jacents analysés jusqu'à présent. L'argument se résume à l'idée selon laquelle le mouvement d'aliénation du produit du travail signifie concrètement que ce produit est accaparé par un autre, de sorte que l'on peut dire que travailler, c'est aussi produire de la domination. Faute d'une analyse de la nature du capital ou des formes de domination qui s'y rattachent, Marx est obligé de recourir à des formules très générales qui suggèrent de manière contre-intuitive que la propriété privée constitue une *conséquence* de l'aliénation du produit du travail.

> Par l'intermédiaire du *travail aliéné*, le travailleur engendre le rapport à ce travail d'un homme qui y est étranger et se trouve placé en dehors de lui. Le rapport du travailleur à l'égard du travail engendre le rapport du capitaliste, du maître du travail, quel que soit le nom qu'on lui donne, à l'égard de celui-ci. La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné, du rapport extérieur de l'ouvrier à la nature et à lui-même.
>
> La *propriété privée* est donc le résultat, par l'analyse, du *travail aliéné*, c'est-à-dire de l'*homme aliéné* (entäusserten Menschen), du travail aliéné, de la vie aliénée (*des entfremdeten Lebens*), de l'homme aliéné (*entfremdeten Menschen*). [...]
>
> Ce n'est qu'au point culminant du développement de la propriété privée que ce mystère [celui de l'économie politique] qui lui est propre reparaît de nouveau, à savoir, d'une part, qu'elle est le *produit* du travail aliéné et, d'autre part, qu'elle est le *moyen* par lequel le travail s'aliène, qu'elle est *la réalisation de cette aliénation* (*Realisation dieser Entäusserung*)[36].

Avec ces thèses un peu obscures, Marx pense apparemment être parvenu à indiquer le point d'ancrage théorique d'une critique du salariat moderne qu'il cherchait. Ou plutôt, proche des premières idées de Proudhon, il paraît vouloir ramener la critique du salariat à la critique de la propriété privée : l'illégitimité morale de la propriété privée, tenue pour une évidence, semble ici presque décider de la valeur du salariat. Non pas, semble-t-il au sens grossier où l'on travaille toujours forcément pour quelqu'un qui possède des moyens de production. Mais parce que travailler pour un autre, c'est lui faire bénéficier des résultats de son travail et, par là, l'enrichir, le conforter, voire, même si c'est de façon illusoire au fond, le constituer moralement et socialement dans son statut de *propriétaire légitime*. Si cette interprétation juridiste est exacte, elle implique que, à ce moment crucial du texte, l'aliénation au sens objectif du terme, l'aliénation du produit du travail que Marx mentionnait en premier lieu dans son exposé, revient sur le devant de la scène. Ce serait elle qui, finalement, serait la clé de toute

[36] *Ibid.*, p. 67 ; tr. fr. (modifiée), p. 67.

l'affaire : car comme chez Hegel, c'est le terme du processus qui non seulement en éclaire son sens, mais indique aussi son point de départ réel au-delà des apparences. Ce serait la propriété privée qui constituerait le principe dernier de la misère ouvrière. Ce qui ne peut naturellement être indifférent dans la perspective d'une définition *philosophique* du concept d'aliénation : contrairement à ce que laissait supposer le développement des arguments de l'auteur, celui-ci semble bien devoir avoir son centre de gravité dans l'aliénation objective.

Cinquième moment : le monde aliéné (p. XXV et suivantes). Si c'est la propriété privée qui représente finalement par excellence l'aliénation, c'est que celle-ci, pour Marx, constitue désormais un caractère transversal de l'ensemble des rapports sociaux. À l'objection selon laquelle l'aliénation décrite en suivant le fil conducteur de la misère ouvrière n'est jamais qu'un phénomène particulier, Marx répond implicitement par une sorte de fuite en avant dans la généralisation : elle doit être pensée en fin de compte comme un état général de corruption dont le travail salarié constitue l'émanation principale, plus que comme un mouvement de dépossession dont le travail productif serait le principe ou l'occasion[37]. Cette vision est largement tenue pour acquise dans les réflexions économiques et philosophiques que contiennent les textes rassemblés par les éditeurs sous le titre de « troisième manuscrit ». C'est ainsi à cette vision globalisante que renvoie implicitement la critique de l'argent comme corrupteur universel (l'argent n'est donc pas pensé vraiment sur le modèle de la médiation autonomisée, mais comme le reflet d'une perte essentielle) ou encore la critique de la division du travail contrainte.

> La *division du travail* est l'expression économique du *caractère social du travail* dans le cadre de l'aliénation. Ou bien, puisque le *travail* n'est qu'une expression de l'activité de l'homme dans le cadre de l'aliénation, l'expression de la vie comme aliénation de la vie (*der Lebensaüsserung als Lebensentäusserung*), la *division du travail* n'est elle-même pas autre chose que le fait de poser, *de façon aliénée*, l'activité humaine comme une *activité*

[37] Loin de tout aveuglement par rapport à la diversité des formes sociales appelant la critique, Marx pense manifestement avoir identifié avec le phénomène de la propriété privée le foyer de la domination et de l'humiliation *en général* dans les sociétés contemporaines touchées par l'industrialisation ; il ne pense pas simplement avoir mis en cause la situation déplorable d'une classe qui reste *particulière*, quand bien même certains de ses intérêts pourraient être qualifiés d'« universels ». « De ce rapport du travail aliéné à la propriété privée, il résulte en outre que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude, s'exprimait sous la forme *politique* de *l'émancipation des ouvriers*, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celles-ci implique l'émancipation universelle de l'homme ; or celle-ci y est incluse parce que tout l'asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production et que tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport ». *Ibid.* p. 68 ; tr. fr., p. 68.

générique réelle, ou encore comme *l'activité de l'homme en tant qu'être générique*[38].

Ce genre de texte présente donc une stratégie différente, qui marque une prise de distance supplémentaire par rapport à la tentative initiale de Marx de ramener l'aliénation à la perte du produit du travail productif. Se portant à l'hypothèse la plus large, l'auteur semble désormais tenté de partir de l'idée d'un *monde* aliéné en totalité dans lequel l'ensemble des rapports sociaux se trouverait déformé. Le travail –aussi bien comme activité productive que comme réalisation vitale de l'individu– se trouve ainsi reconsidéré d'un point de vue englobant où il ne constitue plus qu'une manifestation privilégiée d'une corruption généralisée de la vie humaine. Empiriquement, le signe de cette généralisation, c'est que Marx défend désormais explicitement l'idée inattendue selon laquelle la classe possédante est elle aussi aliénée. D'une certaine manière, les nouveautés du « troisième manuscrit » par rapport au premier pourraient se comprendre comme motivées par l'intention de répondre à la question de savoir en quel sens celui qui ne travaille pas peut être dit *quand même* aliéné.

Dans ces conditions, le modèle méthodologique ressemble moins à celui de la démystification feuerbachienne de la croyances théologique qu'à celui de l'analyse hégélienne de l'aliénation du monde moderne dans le chapitre VI de la *Phénoménologie*. Concrètement, ce qui semble avoir conduit Marx à cette généralisation, c'est la double pression exercée à la fois par la nécessité d'une théorie de l'individualité qui aurait son centre de gravité dans une théorie des besoins et par l'exigence d'une mise au jour des conditions de possibilité des croyances fausses (comme celles de l'économie politique bourgeoise) –ce que le concept d'idéologie permettra de mieux isoler quelques mois plus tard.

Sixième moment : fondations théoriques antihégéliennes (p. XII et suivantes du troisième manuscrit). Dans les brouillons de 1844, le thème de l'aliénation réapparaît finalement au moment où Marx tente de déterminer la métathéorie de son propre discours critique. Il se trouve désormais exploré dans le cadre d'une critique de l'idéalisme hégélien devenue à juste titre célèbre.

> Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation (*die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), comme aliénation (*Entäusserung*) et suppression

[38] *Ibid.*, p. 112-113 ; tr. fr. (modifiée), p. 112.

> de cette aliénation ; [...] il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail. [...]
>
> Hegel se place au point de vue de l'économie politique moderne. Il appréhende le *travail* comme l'essence, comme l'essence de l'homme qui s'est effectivement manifestée ; il voit seulement le côté positif du travail et pas son côté négatif. Le travail est le devenir-pour-soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation (*Entäusserung*) ou en tant qu'homme aliéné. Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *abstrait* de l'esprit. Ce qui, de façon générale, constitue donc l'essence de la philosophie, l'aliénation (*Entäusserung*) de l'homme qui se connaît elle-même, ou encore la science *aliénée qui se pense* elle-même, Hegel le saisit comme l'essence du travail et c'est pourquoi il peut, face à la philosophie antérieure, rassembler ses divers moments et présenter sa philosophie comme *la* philosophie[39].

En même temps qu'il désigne la propriété privée comme le principe ultime de l'aliénation sociale, ce passage permet d'abord de répondre philosophiquement à une question jusque-là pendante de savoir pourquoi l'aliénation du travailleur constitue un phénomène exceptionnel, dramatique, qui mériterait d'orienter l'ensemble d'une philosophie critique du présent. La réponse désormais clarifiée est qu'elle contredit directement la nature humaine, laquelle, mouvement plutôt que substance, consiste à se produire en produisant son monde au sens d'une seconde nature sociale. Marx confirme de cette façon son rattachement à une ontologie sociale de l'activité, à ce que l'on a appelé plus tard la « philosophie de la praxis », doublet prévisible de l'« anthropologie du travail » : l'objectivité sociale se comprend comme des résidus et des dépôts de l'activité, du « Travail ». Ainsi, le monde, même s'il ne se réduit pas à cela, se donne d'abord comme quelque chose que l'homme devrait posséder, au sens où, en général, l'on devrait pouvoir se reconnaître dans ce que l'on a façonné. Ce n'est donc pas à ce niveau que Hegel, qui a largement mis cette idée en scène dans sa *Phénoménologie*, est contestable. Il le devient au moment où l'on introduit une sorte de gradation entre *extériorisation pratique simple* et *extériorisation pratique aliénante*, dont le paradigme est fourni dans ce qui se passe dans le travail salarié : dans la première, les œuvres demeurent dans la sphère d'influence de leurs auteurs qui peuvent s'y reconnaître, alors que dans la seconde elles s'y soustraient. Bien qu'il n'élabore pas cette distinction cruciale, le reproche marxien revient ainsi à dire que Hegel a systématiquement *rabattu la seconde sur la première*, bloquant la possibilité d'une *critique concrète* de l'aliénation dans le genre de celle que lui-même tente de mettre en œuvre dans les années 1843-44.

[39] *Ibid.*, p. 133 ; tr. fr. (modifiée), p. 131-132.

Cette défaillance doit être conçue comme une manifestation et même, peut-être, comme le principe secret de l'idéalisme. Car il ne suffit pas d'opposer l'action à la pensée. Il faut plutôt dire que l'extériorisation pratique simple, fluide, possède des parentés avec la pensée, au sens d'une émanation particulière du sujet pensant, et que c'est seulement avec l'extériorisation qui échappe à la prise de l'agent qu'émerge un type d'être qui offre véritablement une résistance à la réduction idéaliste. Il y a donc idéalisme, peut conclure Marx, quand la perte du produit d'une activité expressive n'est pas prise au tragique, ni même au sérieux, parce qu'on l'appréhende *par principe* à la manière d'une pensée provisoirement détachée du sujet théorique et qui n'attend que d'être réintégrée ; et la sortie par excellence de l'idéalisme est d'abord rendue possible par la prise au sérieux de cette extériorisation radicale.

On voit les difficultés liées à cette position extrêmement subtile. Là encore, au moment de jouer cartes sur table philosophiquement, Marx se voit obligé de revenir dans l'orbite de sa *première* définition de l'aliénation, la définition feuerbachienne de l'objectivation ratée, celle qui s'émancipe de la sphère d'activité du sujet, alors même que, conscient de ses insuffisances, il avait tenté de la relativiser et de la compléter dans toute la suite du passage. Il conforte ainsi l'impression qui pouvait se dégager de la lecture suivie de la séquence du « premier manuscrit », avec sa conclusion sur le rôle de la propriété privée. En bref, Marx accorde une importance fondamentale à la définition « vitale », c'est-à-dire subjective, phénoménologique, de l'aliénation (à la fois *illness* et *disease* : douleur sentie et diminution de soi) et c'est à elle que renvoie tout le volet naturaliste de l'argumentation, qui est décisif ; mais il reste fasciné par l'aliénation objective (la perte du produit du travail comme préalable à la constitution des systèmes de contraintes) au point que c'est elle qui l'emporte, économiquement et, on vient de le constater, philosophiquement aussi, dans le cours du texte. *Dès lors, le cœur philosophique des idées de 1844 semble pouvoir se ramener à une explicitation du phénomène de l'aliénation transcendante, objective (celle qui est directement liée à la constitution des puissances sociales systémiques), qui s'effectue dans le cadre d'une philosophie subjectiviste (avec ses catégories caractéristiques de possession et de maîtrise de l'objet, ici étayées sur une ontologie du travail). Cette orientation représente une double façon de manquer l'expérience de l'aliénation subjective qui a été pourtant longuement discutée par Marx et qui motive son propos : d'un côté, le sujet est perçu, plutôt qu'à partir des expériences négatives dont il est capable, comme un principe d'« activité » passionnément voué à faire et à dominer l'objet ; de l'autre, il n'apparaît que comme une fonction à l'intérieur des machineries sociales hypostasiées typiques de la modernité.*

Eu égard à des critères qu'on peut tirer de sa propre argumentation, le propos des *Manuscrits* semble donc échouer, et, contrairement aux interprétations courantes, ce n'est pas la focalisation sur la situation du prolétariat ou même sur le travail qui est d'abord en cause dans cet échec. Le problème tient plutôt à la prégnance du modèle feuerbachien de l'activité dont les produits se retournent contre leur auteur, ainsi qu'au faible degré d'élaboration qui marque les autres niveaux, laissant ainsi s'installer le soupçon selon lequel, en fin de compte, la construction de la théorie de l'aliénation repose *principalement* sur le schéma de la perte de soi dans l'objectivation. La vie et la diminution de la vie, le fait que celle-ci se manque, sont certes *conceptualisés* grâce au terme « aliénation », mais cette conceptualisation tourne court et ne réussit pas à entrer dans l'explication des phénomènes. Du moins c'est le schéma feuerbachien qui paraît le plus riche et le plus suggestif philosophiquement, le plus parlant aussi sur le plan de la théorie économique où l'auteur voudrait se placer, à cause de l'influence proudhonienne. Marx ne manque d'ailleurs pas de s'y référer avec insistance au moment même d'évoquer les deux autres. Comme si, relativisé par l'intervention de l'aliénation subjective, le schéma objectiviste de Feuerbach devait conserver un attrait irrésistible. Il est bien évident que l'anthropologie de Marx –où l'actualisation des forces humaines dans le travail constitue un thème central– comme son ontologie du social –qui définit ce dernier comme du travail sédimenté– corroborent cette focalisation.

Bref, la théorie de l'aliénation de 1844 est loin de se réduire à une théorie de la dépossession organisée de l'œuvre du travailleur, dont chacun devine l'étroitesse et même les difficultés intrinsèques. Le texte de Marx propose en effet *trois* définitions (d'ailleurs non-incompatibles) de ce concept, dont la portée est de plus en plus large : *perte* de l'objet qui en vient à se retourner contre son créateur, *dégradation* des conditions d'exercice de l'activité dans lesquels les individus ne peuvent pas se reconnaître et qui prennent donc l'aspect de contraintes et de causes de souffrances, enfin *corruption* globale d'une nature propre, en tout cas d'une société –ces deux dernières notions explicitant ontologiquement le thème de l'aliénation subjective. Ce sont ainsi trois genres de phénomènes liés au travail ouvrier dans l'industrie moderne que Marx cherche à conceptualiser : *séparation* d'avec les moyens de la production, *atteintes* physiques et morales à l'intégrité des personnes liée aux conditions de travail, *étroitesse* éthique engendrée par des conditions de vie défavorables à l'épanouissement individuel. Mais, en même temps, tout semble reconduire, comme à l'unique point d'ancrage envisageable du raisonnement, à la première définition : elle seule permettrait à un texte par ailleurs hésitant et allusif de conserver sa cohérence. De leur côté, trop faibles, peut-être complices,

l'aliénation-dégradation et l'aliénation-corruption, ne semblent résister que très faiblement à cette captation qui menace de les maintenir sous le joug de l'espèce de synthèse entre Proudhon et Feuerbach qui sert de base à Marx à l'époque. *C'est bien le modèle objectiviste qui commande une construction bicéphale dans lequel, pourtant, le moment objectif et le moment subjectif, qui figure souvent dans le texte sous l'apparence de la « Vie », sont censés valoir à égalité.*

b) L'évolution après 1844 : aliénation objective et expérience subjective de l'exploitation

Ambivalence de L'Idéologie allemande

Dans *L'Idéologie allemande* inédite, quelques mois donc après les *Manuscrits*, Marx et Engels commencent à écrire le mot *Entfremdung* entre guillemets : « cette "*aliénation*", –pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes [...] »[40]. La prise en compte des faits économiques et surtout de l'histoire semble rendre moins pertinente l'intervention immédiate d'un concept philosophique aussi massif que peu éclairant –un concept qu'il n'y a plus lieu, pour un théoricien matérialiste de l'histoire, d'assumer en son nom propre. Sous la plume des deux auteurs, cette notion ne représente plus qu'une métaphore trompeuse qui révèle surtout l'incapacité des philosophes à prendre en compte la réalité empirique. Témoin ce passage qui prend Stirner à partie.

> Au lieu de se donner pour tâche de décrire les individus réels avec leur aliénation réelle et les conditions empiriques de cette aliénation, la même opération [philosophique] se produit qui consiste à substituer à l'évolution des conditions purement matérielles la simple idée de l'aliénation, de *l'étranger* [en général], *du* sacré.[41]

Finalement, Marx et Engels semblent désormais considérer la catégorie centrale des *Manuscrits de 1844* comme un leurre métaphysique – comme une illustration caricaturale de l'opération spéculative qui consiste à penser les contenus contingents (par exemple des aspects ou du devenir de quelque chose) comme des *émanations* d'une substance-sujet, donc comme un *développement* de cette chose. Ou encore comme une illustration du modèle de la *Selbstbewusstsein* posant ses objets devant elle et pour elle.

[40] *Die Deutsche Ideologie* in Marx Engels Werke, Band 3, Berlin, Dietz Verlag, 1958, p. 34 ; tr. fr., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, p. 63.
[41] *Ibid.*, p. 262 ; tr. fr., p. 312.

> Les individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés [...] sous le terme d'« Homme », et ils ont compris tout le processus que nous venons de développer [celui de la division du travail] comme étant le développement « de l'Homme » [...]. Tout le processus fut donc compris comme un processus d'auto-aliénation « de l'Homme ».[42]

Mais, en même temps, le *motif* de l'aliénation lui-même est loin de disparaître du texte : bien souvent, Marx et Engels se bornent à l'infléchir dans un sens à la fois plus historique (il y a une dynamique historique englobante par laquelle les forces productives en viennent, en passant par les différents modes de production, à se constituer en un univers autonome et étranger) et plus concret (surtout dans la mesure où il se rattache au phénomène de la lutte des classes). C'est ce qui rend extrêmement peu plausible l'hypothèse pseudo-antialthussérienne de M. Henry selon laquelle on passerait, entre les *Manuscrits* et *L'Idéologie allemande*, d'une lourde imagerie hégélienne commandée par le thème de l'objectivation de soi à une prise en compte de ce que cette objectivation occulte nécessairement –l'expérience immanente de la vie elle-même, de la vie vécue en première personne et dans ses conditions réelles[43]. En fait, la pensée de l'aliénation *est* la pensée même de la vie, la pensée de l'expérience d'une vie qui se comprend comme dépossédée d'elle-même, et elle l'a toujours été chez Marx, même entrelacée à d'autres éléments. Cependant, même mal inspirée sur ce point, l'interprétation de M. Henry a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que le texte de 1844 ne proposait de retour à la vie qu'associé à une ontologie de l'action créatrice et expressive d'origine idéaliste, rendant ainsi possibles certains malentendus, et sur le fait que cette conjonction s'est de plus en plus clairement défaite dans l'évolution de Marx. Mais, justement, elle s'est défaite tout en préservant certains apports phénoménologiques et explicatifs de la notion d'*Entfremdung*. Celle-ci cesse certes de commander des explications englobantes, de déterminer déductivement le contenu du discours sur les phénomènes sociaux, comme s'il suffisait de déployer le sens inhérent à la *notion* abstraite d'aliénation telle qu'il est porté par son étymologie pour parvenir à une représentation juste et réaliste des situations. Mais cela sans que se perde une sensibilité à son pouvoir de suggestion.

[42] *Ibid.*, p. 69 ; tr. fr., p. 104.
[43] *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, t. 1, p. 103-222. Influencé malgré lui par la lecture althussérienne qu'il cherche à combattre sur son propre terrain, M. Henry suppose que les « Manuscrits » sont *entièrement* dominés par le modèle de l'aliénation objective (perte du produit propre du travail et constitution à partir de lui de puissances sociales systémiques oppressives) et que c'est cette définition qui en expliquerait la fausseté philosophique. Le texte lui-même, comme on l'a vu, est très loin de confirmer cette hypothèse de lecture, et l'importance du terme de *Selbstentfremdung* suffirait d'ailleurs à le montrer.

Engels et Marx cherchent donc à situer historiquement la dépossession capitaliste. Ils parviennent à l'apparition de la division du travail elle-même comme à la condition de possibilité ultime de la situation analysée dans les textes parisiens. Or, il est frappant qu'ils mobilisent, pour ce faire, les schémas caractéristiques de la pensée de l'aliénation *stricto sensu*, de l'aliénation objective, autrement dit comme autonomisation néfaste de quelque chose qui s'est arraché à l'emprise de son créateur.

> Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours. La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette opération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent pas où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en réalité cette volonté et cette marche de l'humanité.[44]

Mais, comme on le constate, le schéma à l'oeuvre n'est plus celui de l'expression d'une monade qui cherche à manifester activement ses richesses et qui, pour cela, doit garder les produits de son activité sous sa coupe pour pouvoir s'y reconnaître et s'en nourrir. L'introduction du concept de « forces productives » permet de penser, au-delà du modèle « artisaniliste » des *Manuscrits parisiens*, que c'est plutôt l'impossibilité pour les forces collectives d'être contrôlées par les agents auxquels pourtant elles doivent leur existence qui intéresse les deux auteurs. L'aliénation prend moins la forme d'une dépossession ou d'une perte que celle d'une impossibilité socialement constituée de s'approprier ce que l'on fait et ce que l'on produit.

> Les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, comme un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus, dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus éparpillés et en opposition les uns avec les autres, tandis que ces forces ne sont, d'autre part, des forces réelles que dans le commerce et l'interdépendance de ces mêmes individus.[45]

[44] *Ibid.*, p. 34 ; tr. fr., p. 32-33.
[45] *Ibid*, p. 67 ; tr. fr, p. 102.

On peut conclure deux choses de ce passage, qui confirment à leur manière l'approche althussérienne portée à majorer la différence de perspective entre les *Manuscrits parisiens* et *L'Idéologie allemande*.

D'une part, « l'aliénation » de 1845 n'est plus pensable sur le mode d'une *perte* de substance appelée à se dépasser dans une réappropriation finale à venir qui permettrait de renouer avec un âge d'or de transparence et d'intimité avec soi. L'aliénation n'est plus pensée que comme un fait structurel, celui de l'absence objective de maîtrise objective des agents sur ce qu'ils font, sans supposition donc d'un état initial plus intéressant et plus conforme à l'essence de l'activité humaine.

D'autre part, et cela constituera également un acquis définitif, il est clair au vu de ce passage que Marx et Engels sont en 1845 sur la voie d'une formulation plus intersubjectiviste du *modèle* de l'aliénation (lequel survit au rejet du *terme*, désormais philosophiquement discrédité à cause de l'usage qu'en ont fait Hegel et ses épigones), une formulation dans laquelle le centre ne serait plus occupé par le fait qu'un sujet soit privé de ses productions, mais par le thème d'une impossibilité, historiquement advenue, que la puissance d'agir collective incarnée dans la production économique soit dirigée par les producteurs. Il y a là en germe une autre façon, particulièrement prometteuse, de penser l'appropriation, à distance des attraits illusoires inhérents au modèle artisanal, forcément séduisant quand on pense à partir de la perte de l'objet propre. C'est elle qui s'épanouira dans certains passages fameux des *Grundrisse*. Dans cette perspective nouvelle, le phénomène-clé de l'aliénation, c'est l'absence de maîtrise sur le processus de travail, non pas le fait de ne pas pouvoir consommer ce que l'on a produit ou le garder près de soi, à portée de la main –une image « artisanaliste » que le texte de 1844 ne se gênait pas pour suggérer avec insistance. En d'autres termes, le contrôle prend moins la forme proudhonienne de la possession individuelle (avec le vol comme contrepartie inévitable) que celle de la maîtrise collective concrète que le corps social exerce sur ses puissances socialement incarnées. C'est probablement le fait que (mis à part peut-être certains passages des *Grundrisse*), Marx n'ait pas vraiment cherché dans son œuvre savante à préciser cette idée normative de l'appropriation collective des forces objectivement réalisées –idée qui se laisse assurément plus mal concevoir sans recours au contraste fourni par le modèle de l'aliénation– qui explique le délaissement progressif de la notion après 1845. Rendue pratiquement inutile dans l'analyse historico-économique des phénomènes, elle aurait pu ressurgir au moment de penser la nature du socialisme et du communisme, et on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la négligence relative de Marx quant à la définition de celui-ci explique en grande partie l'abandon du schéma de l'*Entfremdung*.

Enterrement de l'aliénation dans Le Capital *?*

Pourtant, prise dans sa sécheresse, la thèse althussérienne selon laquelle le terme et le thème même de l'aliénation *disparaissent* des textes de Marx après la « coupure » instaurée par *L'Idéologie allemande* reste irrecevable d'un point de vue philologique.

Un des enjeux du passage du paradigme naturaliste de 1844 au paradigme matérialiste de 1845, fondateur pour l'œuvre ultérieure, tient précisément en ce que Marx renonce à la configuration naturaliste de la critique du présent qui s'effectue au moyen d'une théorie de l'aliénation générique. Il désigne alors le fondement de cette critique : il s'agira de la « science de l'histoire ». Celle-ci recycle bien entendu des acquis de l'anthropologie de 1844, mais la conception de Marx est alors nettement déflationniste –en particulier, il relativise la portée de la conception expressiviste du travail– et ce déflationnisme entraîne dans son sillage l'anti-philosophisme auquel Marx, en gros, s'en tiendra désormais ; le concept neutre de besoin tend à occuper désormais l'ensemble de l'espace occupé par une anthropologie naturaliste englobante : l'enracinement de l'homme dans la nature ne se traduit apparemment plus, dans la théorie sociale, que par la mise en évidence de la pression exercée par les besoins vitaux –même s'il subsiste une ambiguïté parce que « matérialisme » voudra désigner *en même temps* ce primat des besoins et les rapports sociaux de production qui en dérivent. Incontestablement, le modèle théorique de l'aliénation est une des victimes des changements profonds qui interviennent dans *L'Idéologie allemande*.

En même temps, toute vision linéaire de l'histoire du développement marxien s'avère ici impossible. Sur la question de la nature, par exemple, il est bien clair que le Marx de la maturité, et même Engels, s'appuieront sur des formes d'argumentations tantôt matérialistes au sens de 1845 (primat des besoins, réduction de l'idéel à l'effectivité des rapports de classes), tantôt naturalistes (idée d'une productivité de la nature sur laquelle enchaîne l'activité humaine et qui lui impose un certain nombre de limites et d'obligations). Il semble en aller de même pour les figures argumentatives qui se rattachent au philosophème de l'aliénation : elles ne disparaissent pas entièrement, même si leur portée théorique se voit désormais nettement restreinte.

Ainsi, dans les manuscrits préparatoires au *Capital*, Marx se meut encore occasionnellement et sans distance apparente au sein d'une conceptualité qui, par certains côtés, ne semble guère avoir variée depuis 1844. Témoin, ce passage des *Grundrisse* qui, d'ailleurs, est loin d'être unique en son genre.

> La limite du *capital*, c'est que tout ce développement s'opère d'une façon contradictoire et que l'élaboration des forces productives, de la richesse générale, etc., du savoir, etc., se manifeste de telle sorte que l'individu qui travaille s'*aliène* (sich entfremdet) lui-même ; que son rapport aux conditions élaborées à partir de lui-même n'est pas rapport aux conditions de *sa propre richesse*, mais aux conditions d'une richesse d'autrui et à sa propre pauvreté. Mais cette forme contradictoire elle-même est une forme qui disparaît et produit les conditions réelles de sa propre abolition[46].

Pourtant, comme le note J. Bidet[47], ces passages à forte résonance (jeune-)hégélienne, dont on retrouve encore des échos dans les manuscrits des années 1860, pourraient parfaitement être compris comme des manifestations d'une formation de compromis transitoire, plutôt que comme des signes d'une continuité essentielle dans l'oeuvre de Marx. Car, sans donner raison à Althusser, on peut dire pourtant que l'auteur utilise encore à cette époque une terminologie assez indifférenciée pour penser *deux* phénomènes distincts. D'une part, la nature de la production capitaliste en général, en tant qu'elle implique *pour la société* dépossession et domination et, d'autre part, à un degré moins élevé d'abstraction, le fait que ce pouvoir du capital se manifeste *dans l'usine, i.e.* fortement corrélée à l'exploitation, sous la forme d'une emprise croissante, médiatisée par l'appareillage technique, sur les activités concrètes du travailleur : le fait, si l'on veut, que l'outil de production dans sa totalité apparaisse de plus en plus pour les prolétaires comme une puissance étrangère qui contraint physiquement leurs corps et organise contre eux leurs actions. Il s'agit donc d'un hégélianisme par défaut, en quelque sorte. Lorsque, dans *Le Capital*, Marx inventera une conceptualité plus adéquate à une saisie *analytique* de ces deux phénomènes, le macroscopique et le microscopique, qu'il discutera désormais de façon distincte, la terminologie de l'aliénation ne s'imposera plus. Sa fonction n'aura bien été, de ce point de vue, qu'heuristique et provisoire. Les schémas de pensée déjà développés en 1844 persisteront donc, mais maîtrisés, discrètement placés au service d'analyses bien plus précises, bien plus spécifiques. Surtout, ils persisteront sans avoir besoin d'être coiffés par un concept général permettant de subsumer autoritairement *toutes les modalités sociales de la dépossession*, de la soumission à une force extériorisée et des effets subjectifs qu'on peut leur attribuer.

Illustrons les résultats de cette évolution à partir d'analyses du *Capital*. Soit par exemple la quatrième section du premier livre consacrée à la « survaleur relative », qui constitue probablement le lieu par excellence favorable à la réinjection de problématiques de ce genre. Marx entend en effet y décrire la manière dont l'accroissement des forces de production qui

46 *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Paris, Éditions Sociales, 1980, t. 2, p. 34.
47 *Que faire du* Capital *?*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 167.

se produit grâce à l'approfondissement de la division du travail et aux progrès tant organisationnels que techniques propres à l'usine moderne a entraîné une dégradation des conditions de travail du prolétariat. En fait, explique le texte, ces évolutions ont donné lieu au développement d'une forme spécifique d'exploitation (par intensification du travail plutôt que par allongement du temps de travail). Pour éclairer empiriquement cette hypothèse, Marx place l'accent sur plusieurs phénomènes conjoints qui expriment cette intensification : l'accroissement de la pénibilité du travail et de son absurdité répétitive, bien sûr, mais aussi la mise au travail de populations jusque-là épargnées (femmes et enfants), à cause de la simplification des tâches dans l'usine rationalisée. Ce qui ressort de l'ensemble de la section, en particulier des passages plutôt orientés vers la reconstruction historique que vers l'analyse conceptuelle modélisante, c'est donc l'idée suivante : dans le capitalisme, les progrès réalisés dans l'appropriation humaine de la nature extérieure et dans l'appropriation des forces propres, au lieu de bénéficier à tous, servent à alimenter un système objectivement nuisible au plus grand nombre, et en premier lieu aux travailleurs, qui sont pourtant les acteurs principaux de ces progrès.

> Toute production capitaliste, dans la mesure où elle n'est pas seulement procès de travail, mais en même temps procès de valorisation du capital, présente ce caractère commun : ce n'est pas le travail qui utilise les conditions de travail, mais inversement les conditions de travail qui utilisent le travailleur ; c'est seulement avec la machinerie que ce renversement acquiert une réalité techniquement tangible. C'est pendant le procès même de travail que le moyen de travail, du fait de sa transformation en un automate, se pose face au travailleur comme capital, travail mort qui domine et aspire la force vivante du travail. La scission entre le travail manuel et le potentiel spirituel du procès de production, ainsi que la transformation de celui-ci en pouvoirs que détient le capital sur le travail s'accomplissent [...] dans la grande industrie construite sur la base de la machinerie. La dextérité et la minutie du travailleur sur machine, vidé de sa substance en tant qu'individu, disparaissent tel un minuscule accessoire devant la science, devant les énormes forces naturelles et le travail social de masse, dont le système des machines est l'incarnation, et qui fondent sur lui avec la puissance du « maître » (*master*)[48].

On voit à la fois la proximité et la différence de ce passage brillant par rapport à la philosophie du travail aliéné de 1844. La prégnance de l'image du système mécanique et mort se soumettant l'activité et la vie dont il provient reste manifeste, et elle s'articule harmonieusement ici au thème

[48] *Das Kapital*, B. I, Buch I, in *Marx Engels Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 446 ; tr. fr., *Le Capital*, l. I, Paris, PUF, 1993, p. 474-475.

général de l'exploitation qui constitue maintenant le cadre englobant du discours critique du *Capital*. Mais Marx fait ici fonctionner cette image dans un contexte analytique bien plus déterminé (en l'occurrence, l'histoire du développement de la coopération contrainte dans la fabrique contemporaine, avec le rôle de la machine et des systèmes de machine comme travail objectivé) qui lui confère une pertinence historique et phénoménologique bien plus grande. Il la fait fonctionner également d'une façon telle qu'elle permette l'émergence de contrastes plus nets et plus satisfaisants (ici, par exemple, l'aliénation de la force n'est plus implicitement pensée sur le modèle indéterminé du vol du produit du travail, mais plutôt comme un obstacle à l'expression de *certaines* capacités humaines importantes –ainsi, l'habileté inventive et la capacité à faire se développer mutuellement les facultés intellectuelles et manuelles).

Une autre conclusion que l'on peut retirer d'un tel passage est que si, en un sens, *Le Capital* resserre bien la critique autour d'une critique de l'exploitation, il comprend cette dernière d'une façon telle que celle-ci ne se résume pas à l'extorsion économiquement injuste de la force de travail, mais communique avec toute une série de maux descriptibles de manière plus anthropologique (ici la perte de l'autonomie, ailleurs la souffrance...). La notion d'exploitation prise en elle-même comporte ainsi dans ses harmoniques une certaine idée vague de la dépossession : elle apparaît inextricablement comme une injustice, comme une domination, comme une perte, et l'auteur du *Capital* paraît implicitement supposer que c'est ce concept polythétique sans être confus qui est opératoire du point de vue de son discours. Mais Marx fait un usage tel de ce concept, désormais installé au devant de la scène, qu'il apparaît que c'est aussi en quelque sorte dans ses marges que l'aliénation, au sens où celle-ci représente des spécifications concrètes de la « dépossession » qu'il mentionne lui-même, est appelée à survivre. Cette articulation exploitation-aliénation ne se soustrait pas aux contraintes de la rigueur méthodologique dans la mesure où, dans le chapitre 7 du livre I, Marx affirme bien que le cœur de la production en régime capitaliste consiste *dans la production de la plus-value* (et non dans la production de *biens* comme on le croirait intuitivement et comme lui-même le supposait massivement en 1844). Cette thèse, sur laquelle J. Bidet insiste à juste titre, a pour conséquence de rattacher *immédiatement* l'acte productif aux contraintes systémiques dont la production de la survaleur est précisément la manifestation principale ; elle fait de l'aliénation un moment de l'exploitation. En tout cas, le travail n'est plus « volé » de ses bonnes réalisations spontanées comme dans les *Manuscrits parisiens*. Ici, *il a d'emblée pour signification* de s'inscrire dans un système contradictoire et d'être *déterminé* par lui. En fait, souvent, dans *Le Capital*, exploitation et emprise des médiations abstraites systémiques (en tant qu'elles se répercutent dans

la vie des travailleurs) apparaissent même comme deux aspects d'un phénomène unique, et c'est ce qui fait que l'on peut dire que Marx continue bien à y parler de l'aliénation, même s'il organise ses hypothèses d'une façon qui n'a évidemment plus grand-chose à voir avec celle de 1844. L'aliénation du *Capital*, ce serait tout ce cortège, resté innommé malgré sa présence massive, des pathologies concrètes de la dépossession qui s'accrochent spontanément à l'exploitation.

Mais quoi qu'il en soit, on voit que ces schémas explicitement proches du modèle de l'aliénation, qui n'interviennent d'ailleurs que de façon occasionnelle, ne sont plus présents, et cela de façon consciente, que comme des auxiliaires au pouvoir d'éclaircissement limité. Ils n'engagent assurément plus aucune ontologie sociale englobante, encore moins une anthropologie à teneur normative. C'est ainsi que Marx dans le passage sur la survaleur relative que nous avons cité peut abandonner au détour d'une phrase le schéma de l'aliénation du travail au profit d'une image plus simple : celle de l'opposition entre le vivant et le mécanique. Initialement portée par le modèle de l'aliénation, cette seconde image finit en fait quelques lignes après par fonctionner de manière indépendante. Si l'on veut généraliser les enseignements que nous avons tirés de ce passage, on dira que le schéma de l'aliénation est présent dans *Le Capital* et y joue un rôle important dans certains moments-clés de l'argumentation. Mais il n'y se présente plus que comme *une* des ressources mi-conceptuelles et mi-métaphoriques qui peuvent être mobilisées soit au moment où la peinture de la dynamique du capitalisme se durcit jusqu'au point de ressembler à une « vision », soit dans l'analyse de certains phénomènes particuliers qu'il éclaire d'une manière vive, comme dans le cas du développement technique et organisationnel propre à l'usine moderne.

Il y donc des raisons de fond au fait bien connu que le livre I du *Capital* n'utilise plus la terminologie de l'aliénation (le plus souvent *Veräusserung*) que dans le sens juridique étroit de la transmission de biens, en l'occurrence de la vente. Il est certain en tout cas que le thème de l'*Entfremdung* ne prétend plus couvrir l'ensemble de la méta-théorie de l'analyse des pathologies du présent. Mais quel est le sens de cette discontinuité manifeste ? Signifie-t-elle que Marx a *renoncé* à intégrer à la forme de théorie sociale qu'il entend développer un discours un tant soit peu organisé et systématisé sur les différents phénomènes pathologiques mentionnés en 1844 –souffrance subjective, limitation objective, et, au-delà, constitution d'un « monde aliéné » ? Autrement dit, les anciens thèmes et les anciens schémas frôlés en 1844 ne sont-ils plus bons qu'à fournir des instruments partiels pour des analyses régionales ? C'est dans le passage fameux sur le « fétichisme de la marchandise », que Marx développe une analyse qui permet de répondre à ces questions.

Le devenir de la problématique de la dépossession dans Le Capital *: le sens ambigu du « fétichisme de la marchandise »*

Dans le livre I du *Capital*, l'ancienne pensée de l'aliénation n'est pas annulée par la théorie de l'exploitation. Et elle ne survit pas seulement au travers d'analyses concrètes de la dépossession des conditions du travail qui resteraient faiblement systématisées, si importantes soient-elles. Métamorphosée, elle s'y traduit également par un dispositif discursif cohérent et englobant qui s'esquisse dès les analyses préparatoires de la première section sur la marchandise. Au-delà de l'exploitation, ce dispositif cherche à organiser une pensée de la dépossession de la puissance d'agir comme caractère général du mode de production capitaliste.

C'est à juste titre que les quelques pages énigmatiques que Marx consacre au phénomène du « fétichisme de la marchandise » ont retenu l'attention des commentateurs. Qu'ils affirment ou non l'existence d'un lien de continuité fort entre la philosophie de l'aliénation et la pensée du Marx de la maturité, la plupart d'entre eux s'accordent en effet à voir dans ce passage le moment où celle-ci, quoique de façon implicite, *se pose elle-même* la question de son rapport à la conceptualité centrée autour de l'aliénation telle qu'elle fut mise en œuvre dans les *Manuscrits de 1844*, le lien thématique entre l'aliénation jeune-hégélienne et le passage du fétichisme se repérant à l'allusion qui est faite dans ce passage à la religion. Si l'on se place à un très haut niveau de généralité, on peut dire en effet que, par rapport à l'*Entfremdung* de 1844, le passage sur le fétichisme exprime une même inquiétude devant la prise de pouvoir des êtres que l'on a faits, qui expriment notre puissance d'agir et de créer, mais qui finissent pourtant par nous dominer. Et comme dans les « manuscrits parisiens », ce passage oppose implicitement au présent l'image d'une société rationnelle qui se définirait par une redomestication des mouvements anonymes et des mises en rapports compliquées qui se passent aujourd'hui au-dessus de la tête des agents.

Plaçons nous maintenant à un degré de généralité moins élevé. Après une série de définitions préalables de la valeur, le texte du paragraphe 3 commence une sorte de « grand récit » qui, à la manière de l'économie politique classique, retrace la genèse stylisée de la monnaie en tant que *medium* abstrait de l'échange et donc que condition de la mise en place d'une économie marchande fondée sur la production. Mais avant d'enchaîner sur une théorie explicite de l'échange marchand et de la monnaie, Marx intercale un curieux paragraphe destiné apparemment à offrir une première pause critique au lecteur. Il s'agit pour lui en quelque sorte de dénaturaliser la forme-marchandise. L'idée est que le changement de statut qui transforme le produit du travail en bien échangé est loin d'être anodin :

ce changement implique bien que les agents sociaux se fassent une représentation faussée, et même inversée, de son résultat, une représentation d'ailleurs fonctionnelle dans le cadre de l'institution du marché. Nous oublions que les biens ne vivent que d'une vie qui leur est prêtée (par le travail), et les mécanismes marchands sanctionnent cet oubli. Or, de façon surprenante, c'est à cette petite illusion banale nommée par lui « fétichisme de la marchandise » que Marx semble réserver la tâche de lancer la thématique critique de la dépossession.

> Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie (*zurückspiegelt*) aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles supra-sensibles, des choses sociales [...].
>
> J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail, dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande.
>
> Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises.[49]

L'analyse du fétichisme paraît d'abord fournir un point d'appui pour une reprise non-réductionniste de la théorie de l'idéologie[50]. La philosophie classique de l'aliénation n'était d'aucune utilité dans ce domaine. En effet, elle impliquait (1) une indifférenciation totale entre l'ordre des rapports sociaux et l'ordre des représentations, puisque être aliéné, c'était forcément y être en même temps privé de toute son action et de toute sa pensée, et (2) une vision totalisante dans laquelle les éventuels effets de lucidité inhérents à certains rapports sociaux restent absolument impensables. Or, contre tout cela, le « fétichisme » installerait définitivement dans la démarche savante la dialectique entre les rapports réels et les représentations –une démarche limitée, certes, mais qui suffit amplement à ce niveau de l'analyse. Marx montrerait ainsi que ces dernières, y compris lorsqu'elles sont justes, s'expliquent par la particularité des points de vue des agents, elle-même fondée sur les rôles pratiques qu'ils jouent dans le cadre des activités et des échanges économiques. Le « fétichisme » ne constitue que le premier exemple d'une démarche reconstructive de longue haleine –le passage de

[49] *Das Kapital*, *op. cit.*, p. 86-87 ; tr. fr., p. 82-83.
[50] Voir, sur ce point, E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995, ch. 3.

l'abstrait au concret, écrirait Marx– où chaque niveau étudié est solidaire de certaines formes de conscience, *i.e.* en dernier ressort, de certains effets de visibilité et d'invisibilité propres aux rapports réels mis en avant à tel moment par l'analyse. La comparaison avec l'aliénation religieuse des croyances fétichistes que contient le texte n'est plus qu'un enjolivement littéraire, par opposition à l'usage feuerbachien désormais rendu caduc, qui impliquerait de la prendre au pied de la lettre.

Marx enchaîne en insistant sur le fait que c'est dans la mise en place du marché et des mécanismes d'équilibre et de régulations qui y sont liés que cette transformation de statut s'opère véritablement : la production disparaît alors derrière la valeur d'échange, à mesure que le marché sembler doter les biens d'une capacité à imposer leurs volontés selon les lois mystérieuses de l'offre et de la demande. Avec le marché, nous n'avons pas affaire à une institution qui prolongerait tranquillement la montée en abstraction, inévitable et libératrice, qui se produit avec l'apparition de la valeur d'échange ; il s'agit plutôt d'une institution qui, tout à la fois, radicalise et caricature cette montée en abstraction. Car elle fait en sorte que le monde de l'échange s'autonomise à son tour, mais cette fois pour vivre d'une vie propre, celle que rendent possibles les régulations inhérentes aux mécanismes d'ajustement de l'offre et de la demande et les hasards qui l'environnent. Marx présente ces idées de façon ramassée en affirmant que c'est l'existence d'une telle institution qui a retardé la prise de conscience, laquelle n'intervient pas avant les économistes classiques, du fait que c'est le travail qui forme la source unique de la valeur.

> En fait, le caractère de valeur des produits du travail ne s'établit fermement qu'une fois que ceux-ci sont pratiqués comme grandeurs de valeur. Or, ces grandeurs changent constamment, indépendamment de la volonté, des prévisions, et des actes des gens qui échangent. Leur mouvement social propre a pour les échangistes la forme d'un mouvement de choses qu'ils ne contrôlent pas, mais dont ils subissent au contraire le contrôle. Il faut attendre un développement complet de la production marchande avant que l'expérience même fasse germer l'intelligence scientifique de la chose : on comprend alors que ces travaux privés, menés indépendamment les uns des autres, mais mutuellement interdépendants par tous les côtés en tant que branches naturelles de la division sociale du travail, sont réduits en permanence à leur mesure sociale proportionnelle, parce que dans la contingence et les oscillations constantes des rapports dans lesquels s'échangent leurs produits, le temps de travail socialement nécessaire à leur production s'impose par la force comme loi naturelle régulatrice.[51]

[51] *Op. cit.*, p. 89 ; tr. fr. p. 85-86.

Si c'est là une nouvelle manière d'introduire la problématique de la dépossession, la dédramatisation par rapport aux idées de 1844 est flagrante. Le « fétiche » n'est qu'une version, assagie, devenue distanciée, voire presque ironique, de l'ancien « produit du travail aliéné », pièce maîtresse du dispositif de 1844. Et ce n'est pas seulement la portée (dramatiquement illimitée en 1844, fort restreinte ici) du schéma de la dépossession qui a changé, mais aussi son contenu. En effet, Marx ne cherche plus à mettre en cause une perte substantielle de soi, mais plutôt une erreur bien fondée et inévitable ; il ne cherche plus à s'appuyer sur une philosophie de la *praxis* englobante, mais plutôt sur l'analyse philosophiquement neutre de fonctionnements systémiques déterminés comme ceux de l'échange marchand ; il n'y dénonce plus le triomphe indu de l'objet produit sur le sujet producteur, mais, plus proche de Mauss que de Hegel, préfère insister sobrement sur le fait que certaines relations sociales se matérialisent nécessairement dans des échanges et s'incarnent dans des mouvements de choses, et qu'il s'ensuit des erreurs de perspective inévitables ; il ne conçoit plus les agents sociaux comme de simples rouages d'une machinerie totalisante, mais, à titre de partenaires de l'échange, comme des sujets installés dans une position ambiguë de victimes consentantes ou de participants volontaires à moitié abusés par le jeu qu'ils jouent ; il rapporte l'illusion non à une mystification massive mais à des effets de perspective inévitables et à des limitations liées à la position des acteurs engagés ; il ne part plus, comme y incline l'idéalisme, du sujet pour aller à l'objet, de la production pour aller au produit, mais part directement d'une institution (en l'occurrence, celle du marché) qui est historiquement donnée.

Ces rappels élémentaires suffisent à montrer que l'interprétation philosophante et inflationniste qui voit dans la problématique du fétichisme une simple *application* du thème de l'aliénation n'est pas tenable. Dans le courant post-lukácsien qui a fleuri dans les années 60 chez un certain nombre de penseurs issus de l'Europe de l'est sous le nom de « philosophie de la *praxis* » (A. Heller, K. Kosik, G. Markus), cette lecture fut pourtant privilégiée : le fait de partir de la marchandise serait l'indice que, pour Marx, la démarche normale de la pensée –indifféremment économique et philosophique– est de partir du produit mort, socialisé selon des lois anonymes, pour remonter jusqu'au *travail vivant* compris comme un phénomène générique englobant l'ensemble de l'objectivation humaine créatrice[52]. Plus précisé-

[52] Voir l'analyse classique de la signification du *Capital* chez un auteur comme K. Kosik (*La Dialectique du concret* [1967], Paris, Maspéro, 1970, ch. 3) qui le comprend non comme une analyse du capitalisme au sens de ce qui pourrait s'accomplir dans le cadre d'un positivisme sociologique, mais plutôt comme une façon d'exhiber l'ensemble des médiations qui, dans les conditions historiques imposées par le capitalisme, permettent de passer de la na-

ment, selon cette perspective, Marx, dans son propos fétichiste, aurait *rationalisé* le thème de la perte de soi dans la production contrainte de biens destinés au marché en situant *un cran plus haut*, à un niveau, pour ainsi dire, pré-anthropologique, cette intrication confuse de l'activité et de la choséité : elle apparaîtrait dès le niveau abstrait de la marchandise. Mais cette lecture affadit considérablement les nouveautés méthodologiques et théoriques du *Capital*. Car avec le « fétichisme », Marx semble discrètement installer la pensée de la dépossession sur des bases ontologiques solides qui échappent complètement au subjectivisme hégélien. Non pas au sens où elle fournirait d'entrée de jeu une théorie générale de la dépossession, de l'aliénation comme aliénation objective. Mais, au contraire, au sens, où, raisonnant à partir d'un exemple particulier et simple, elle semble fixer à toute conception possible de la « dépossession » des limites très sévères et aussi lui assigner implicitement des fondements théoriques qui l'obligent à une très grande sobriété.

C'est cette dédramatisation de la pensée de la dépossession qui rend d'autant plus surprenante l'envolée utopique que contient le dernier tiers du paragraphe. Marx se demande à quelles conditions ce fétichisme pourrait être aboli. Sa réponse est exempte d'ambiguïtés, car il présente le communisme comme le seul type social dans lequel la socialisation intentionnelle, autrement dit la maîtrise consciente que les hommes acquièrent sur leur propre existence, irait si loin qu'elle ferait s'évanouir jusqu'à cette illusion, pourtant apparemment aussi inévitable qu'insignifiante.

> Le reflet religieux du monde réel ne peut disparaître de manière générale qu'une fois que les rapports de la vie pratique des travaux et des jours représentent pour les hommes, de manière quotidienne et transparente, des relations rationnelles entre eux et avec la nature. La configuration du procès social d'existence, c'est-à-dire du procès de production matérielle, ne se débarrasse de son nébuleux voile mystique qu'une fois qu'elle est là comme le produit d'hommes qui sont librement socialisés (*frei vergesellschafteter Menschen*), sous leur propre contrôle conscient et selon leur plan délibéré.[53]

Il est inutile d'insister sur le fait que Marx donne en passant une indication décisive qui marque l'abandon des thèmes objectivistes-substantialistes et proudhoniens de 1844. Car valoriser le « plan délibéré » comme l'antithèse exacte de la situation contemporaine, c'est supposer que, quand on s'intéresse à l'aspect « objectif » du phénomène par opposition à ses aspects subjectifs, vécus, ce n'est pas d'une *chose* (le produit de son

ture (sociale) naturée –l'objectivité figée des institutions et des rapports de classes existants– à la nature (sociale) naturante, *i.e.* la productivité du travail.

[53] *Op. cit.*, p. 94 ; tr. fr. (modifiée), p. 91.

travail) que le travailleur moderne apparaît fondamentalement dépossédé, mais bien d'un *pouvoir* : le pouvoir de coordonner l'action collective dans l'association démocratique réfléchie. Ce n'est plus la substantialité d'une nature qu'il faut invoquer pour critiquer le capitalisme, mais, pour ainsi dire, la rationalité d'une procédure.

Mais les inconvénients des idées de ce passage lumineux sont eux aussi évidents. En suggérant que le mode de production communiste signifiera la fin du fétichisme, Marx se voit pratiquement obligé d'identifier les deux entités distinctes que forment le « capitalisme » (au sens d'un mode de production qui exclut l'auto-organisation de la production, partant la démocratie réelle dans son ensemble) et l'« économie de marché » (au sens d'un système anonyme, décentralisé, d'allocation des ressources qui n'est peut-être pas capitaliste par nature), alors qu'une des intentions essentielles de l'exposé consiste à dissocier soigneusement les deux phénomènes. Mieux encore : ici, le *marché*, l'*organisation* (compris comme des institutions de coordination de l'action) et le *capitalisme* (compris comme le système qui les coiffe tous les deux et leur confère une puissance aliénante propre) tendent presque à se confondre, alors même que l'idée de transition graduelle au communisme, à laquelle Marx et Engels sont toujours restés attachés, implique des distinctions très fermes à ce niveau.

Intuitivement, on comprend pourquoi Marx, à supposer que ce passage constitue autre chose qu'une pure et simple maladresse philosophique, a été conduit à transgresser ses propres règles méthodologiques et à mettre entre parenthèses la distinction des niveaux d'abstraction, pourtant toujours cruciale dans *Le Capital*. Il y a plus qu'un air de famille, suppose-t-il, entre le fait de subir les lois du marché en général et le fait de subir comme travailleur la domination capitaliste. Présenter les prémisses d'une théorie du marché qui insiste sur le primat en lui des régulations non-conscientes et non-volontaires, ainsi que sur le rôle d'obstacle que cette caractéristique joue dans l'intelligence des mécanismes économiques en général –tel est le but officiel du paragraphe 4–, c'est déjà offrir aux lecteurs une vue d'ensemble sur la totalité de l'univers économique qui constitue le cadre général du marché. Car dans les deux cas, ils peuvent avoir l'impression que leurs vies sont écrasées par des forces impersonnelles et aveugles qui ont un rapport avec les pouvoirs de l'argent ; ils peuvent se sentir dépossédés de leur puissance d'agir. Mais, ce disant, Marx est obligé de revenir à un concept englobant, du moins assez indifférencié, de dépossession, alors que l'argumentation du paragraphe 4, comme pour conjurer la tentation totalisante de 1844, semblait jusqu'à présent se tenir au plus loin de toute assimilation précipitée. L'invocation de la démocratie réelle propre au communisme à venir tente magiquement de détourner du regard l'équivocité du concept de dépossession. Ici, la dépossession que subit celui qui, en un sens

quelconque, est soumis aux lois du marché, la dépossession que subit le prolétaire assujetti aux lois de la valorisation en général, celle que ce même prolétaire subit en tant que rouage au sein d'une certaine organisation autoritaire du travail, celle encore que subissent les citoyens d'une société où la démocratie n'est qu'une farce, faute d'être enchâssée dans des contextes d'actions concrets, seraient des aspects d'un même syndrome historique...

De ces tensions inhérentes au texte ou d'autres analogues, É. Balibar avait conclu à l'inanité du propos dans sa totalité : il tirait ainsi la conclusion ultime de la condamnation althussérienne de l'humanisme du jeune Marx jusqu'au point où ce qui, dans la forteresse apparemment imprenable du livre I du *Capital*, était soupçonné même de très loin d'en rappeler l'inspiration philosophique, apparaissait comme intenable[54]. Nous conclurons plutôt que ce singulier paragraphe 4 peut être interprété comme l'aveu de l'impossibilité bien compréhensible qu'a ressentie Marx de rompre complètement avec certains aspects de l'inspiration de 1844 –concevoir les diverses pathologies sociales *à partir d'un concept transversal de « dépossession »*, au sens privilégié de la soumission à une force étrangère que l'on contribue ou que l'on a contribué à faire naître dans son action. Le projet théorique que le terme d'« aliénation » permettait de symboliser n'est donc pas mort, et le paragraphe 4 peut se concevoir comme une tentative contradictoire de le prendre en charge encore une fois.

Présence et aconceptualité de l'aliénation dans Le Capital. *Une critique*

Que faut-il finalement conclure de tout cela ? Un résultat possible consisterait à mettre en cause la stratégie dangereuse de Marx qui consiste à parler sans cesse de l'aliénation au sens de 1844 (c'est-à-dire, concrètement, des deux visages de la dépossession retenus par Marx : la soumission à une logique objective extrinsèque et l'amoindrissement de la vie subjective, à commencer par ses aspects corporels tels qu'ils sont saisis dans la polarité de la santé et de la maladie, du bien-être et de la souffrance) sans jamais *théoriser* à son propos, autrement dit sans chercher, en particulier, à unifier son propos critique dans ce domaine.

(1) Cette critique commencerait par affirmer que de manière parfaitement inintentionnelle, occupé à tout autre chose, Marx a fourni sans le savoir les moyens de reformuler le thème de l'aliénation objective sur des bases entièrement nouvelles. Si situés, voire anecdotiques qu'ils puissent paraître à certains égards, les paragraphes « fétichistes » capitalisent des

[54] *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspéro, 1974, p. 206-226.

progrès théoriques décisifs dans la pensée de la dépossession qui éloignent de la philosophie de la praxis dans le style de 1844.

Mais le moins beau côté de cette médaille, c'est que Marx (quoique d'une manière qui n'est pas aussi décidée que ses commentateurs) cherche probablement à *trop faire dire* à ce moment de son exposé, censé évoquer tout à la fois (1) l'inversion entre la production et le produit, (2) la limitation objective de l'espace de vision des acteurs en régime marchand, (3) l'illusion générée par les mécanismes propres au marché. Et surtout quand, au-dessus de cette infrastructure déjà compliquée, il cherche à ajouter une superstructure qui ferait dès ce moment apercevoir dans ses aspects principaux les différences entre le capitalisme et le socialisme. Tout cela alors qu'il ne s'agit officiellement au départ que de retracer les conditions d'émergence de l'équivalent universel… Bref, tout se passe comme si, renonçant, pour des raisons liées aux finalités propres à l'exposé du *Capital*, à creuser la veine d'une théorie anthropologique de l'aliénation, Marx *espérait* en retrouver à moindres frais philosophiques *certaines* prémisses et en exposer *certains* aspects abstraits dans un passage « technique » consacré à la monnaie et au marché[55]. Ou encore, tout se passe comme si, pressentant que, dans l'essentiel de l'exposé, le schéma de l'aliénation n'existe que *sous le strict contrôle* de celui de l'exploitation et que cette situation n'est pas entièrement satisfaisante sur le plan intuitif, Marx essayait de dégager très en amont de son exposé *un concept de dépossession structurelle franchement différent de celui d'exploitation*. Pari intenable, bien sûr, en raison des niveaux d'abstraction très différents où peuvent se placer la théorie de l'échange marchand et la théorie du capitalisme comme mode de production ayant des répercussions sur la vie des travailleurs[56]. En résumé[57], on peut

[55] C'est ce qu'avait parfaitement vu Althusser : « toute la théorie, en vogue, de la "réification" repose sur la projection de la théorie de l'aliénation des textes de jeunesse, et particulièrement des Manuscrits de 1844, sur la théorie du "fétichisme" du Capital ». *Pour Marx*, p. 236-237. À condition d'ajouter que cette projection est plus qu'encouragée par le texte lui-même, lequel, de ce point de vue, ne peut pas se lire dans la seule perspective d'une théorie de la monnaie qui serait d'ailleurs très proche de l'inspiration génétiste des économistes classiques (la déduction de l'équivalent universel comme forme suprême de dématérialisation de la valeur).

[56] Le fait que le « fétichisme de la marchandise » et l'« aliénation » au sens de 1844 constituent deux formulations possibles des phénomènes dépossessifs caractéristiques de la modernité est apparemment confirmé par les rapprochements propres au chapitre 6 inédit du livre I du *Capital*. Dans ces pages importantes qui réunissent certains fils dispersés dans l'ouvrage, Marx tente de montrer (de façon très hégélienne ici…) comment la « marchandise », point de départ autonome dans l'ordre des raisons, devrait finalement être conçue comme *déterminée* dans son être par le processus capitaliste global qui pourtant n'apparaissait que plus tard dans la démonstration. Elle doit même être conçue, explique le « chapitre inédit », comme le *symbole* et le *centre de gravité* de ce processus. C'est naturellement l'acte productif concret lui-même (à propos duquel apparaîtra bientôt la distinction de la soumission formelle et de la soumission réelle du travail) qui s'installait alors au cœur du propos. Or, dans ce contexte, Marx tend à *juxtaposer* le vocabulaire fétichiste et le celui de l'*Entfremdung*. « Ce qui semble d'emblée, écrit-il ainsi, dans le premier procès –avant

prêter à Marx l'hypothèse selon laquelle la pensée de la dépossession en général a besoin d'un point de référence fermement établi très en amont dans le texte comme on peut lui prêter l'idée selon laquelle le thème du fétichisme pourrait fournir un tel point de référence. Mais –si du moins c'est bien de cela dont il s'agit–, Marx n'emporte guère la conviction par ce choix. Il ne fonde pas vraiment un *concept* de « dépossession structurelle », pour parler comme J. Bidet. Ni un *concept* de « force extériorisée » qui réunifierait à un plus haut niveau les analyses éclatées du livre I du *Capital*. En effet, le « fétichisme de la marchandise » demeure encore très loin de « l'aliénation », au sens où ce terme semble permettre de rassembler de façon commode et frappante certaines conséquences pathologiques du capitalisme tel qu'il est vécu par les travailleurs ou, du moins, les conséquences qui apparaissent au niveau de l'acte productif et de la vie du travailleur qui s'organise autour de lui. Il ne s'agit tout simplement pas de la même chose.

Le résultat, c'est que, parfaitement satisfaisantes à leur niveau épistémologique propre, les analyses les plus abouties du *Capital* tournant autour de la « dépossession » comme trait déterminant du capitalisme restent moins bien systématisées que Marx, pour de bonnes raisons, semble l'avoir désiré. Ce ne peut apparemment pas être un concept premier de la théorie du mode de production capitaliste. Du coup, les attentes qui pèsent apparemment sur le passage du fétichisme du point de vue de Marx lui-même apparaissent infondées. Ce que suggèrent certaines formules du paragraphe du fétichisme qu'il est difficile de mettre sur le compte de la maladresse, c'est donc que le niveau d'unification conceptuelle que permettait autrefois l'*Entfremdung* reste vaguement désirable du point de vue de la théorie de la société moderne que veut aussi être *Le Capital*. Mais cette aspiration ne peut que rester insatisfaite du fait même de la rigueur de la construction de l'ouvrage. Et cette situation apparaît d'une certaine manière comme le prix à payer pour un refus de s'engager sur le terrain éthico-anthropologique, ce qu'aurait permis par exemple une reformulation des hypothèses de 1844 plutôt que leur mise au rancart.

même la transformation *réelle* de l'argent ou de la marchandise en capital– imprime aux conditions de travail le caractère de capital, ce n'est pas la nature de l'argent, des marchandises ou des valeurs d'usage matérielles en tant que moyens de subsistance et moyens de production ; c'est le fait que cet argent et ces marchandises, ces moyens de production et ces moyens de subsistance se dressent comme des puissances autonomes, personnifiées par leurs propriétaires en face de la *capacité de travail*, dépouillé de toute richesse matérielle ; le fait que les conditions matérielles, indispensables à la réalisation du travail deviennent étrangères à l'ouvrier et, de plus, apparaissent comme des *fétiches* doués d'une volonté et d'une âme propres ; le fait enfin, que des *marchandises* figurent comme acheteuses de personnes. » *Un chapitre inédit du* Capital, Paris, UGE, 1971, p. 164-165.

[57] De nouveau, nous nous inspirons ici de J. Bidet. Voir *Explication et reconstruction du* Capital, Paris, PUF, 2004, p. 75-84.

(2) Ce déficit conceptuel d'une pensée de l'aliénation *qui est encore pourtant présente en pointillés* dans *Le Capital* s'aperçoit d'une autre façon. En effet, si l'on se demande ce qu'il en est dans *Le Capital* de l'ancienne thématique anthropologico-éthique de la dépossession et de la diminution de soi-même en général, autrement dit de l'aliénation dans sa face subjective (« l'auto-aliénation » de 1844), il est difficile de passer sous silence l'importance quantitative des longues pages que Marx consacre dans le livre I à la *description concrète* des effets du capitalisme sur la vie des individus : abaissement moral, exténuation des corps par sous-alimentation ou encore fatigues excessives, maladies liées aux conditions de vie et de travail, violences originaires qui conduisent à la perte des moyens de subsistance. Car souvent, comme le montre rétrospectivement la section finale du livre I sur l'accumulation primitive, dans le propos de Marx, la dépossession des moyens d'organiser la production s'élargit en dépossession des moyens *de vivre* purement et simplement. Bref, bien qu'il ait tenté en 1844, d'utiliser le terme de Vie en un sens emphatique et métaphysique (un peu comme les tenants de la *Lebensphilosophie* de la fin du 19e siècle verront la vie comme une puissance d'affirmation immanente concrète menacée par les forces extérieures), son propos a toujours tendu à concevoir de façon matérialiste la vie à partir des « conditions de vie » (selon une formule caractéristique de *L'Idéologie allemande*).

Bref, là où les « Manuscrits » tentaient de théoriser immédiatement, à partir de ces phénomènes de domination extrême et d'humiliation des personnes, sans d'ailleurs prendre le temps de passer de l'évocation à la description, *Le Capital* distingue très nettement les passages analytiques abstraits consacrés au démontage de la machinerie capitaliste et les passages descriptifs, toujours saisissants, voire pathétiques, qui en montrent les répercussions concrètes. Dans ce second registre, l'expérience est censée parler d'elle-même sans qu'il soit besoin d'ajouter la voix du théoricien à la voix de ceux qui souffrent ou de ceux (médecins, philanthropes, administrateurs) qui observent directement la souffrance. Il n'y a rien à expliquer là où il suffit de regarder pour comprendre ce que veut dire réellement le capitalisme pour les gens. Par opposition au texte de 1844, dans lequel la perspective anthropologico-éthique englobait (et étouffait) aussi bien l'économique que l'ethnographique, *Le Capital* développe ainsi littérairement une sorte de stratégie dualiste : l'ouvrage est bien fondamentalement conçu comme une explication froide de la logique de fonctionnement et de développement d'un certain régime économique, mais aussi comme une explication qui doit, de temps à autres, sans qu'il soit question d'une simple illustration, s'arrêter pour laisser parler l'expérience.

La conséquence de cette stratégie novatrice est qu'un *discours théorique* sur l'aliénation, au sens de l'aliénation vécue par des individus qui

souffrent et sont diminués –un discours analogue à la tentative de présenter la condition ouvrière vécue comme une corruption globale de la nature humaine que fournissait les « Manuscrits »– devient impossible. Car Marx confie en quelque sorte la tâche d'appréhender ce qu'il y a de proprement pathologique dans le capitalisme *aux affects* d'indignation que les descriptions du texte, descriptions de gens maltraités et humiliés, ne manqueront pas de faire naître *chez le lecteur*. C'est pour cela qu'il n'est plus besoin de *concepts* pour penser le pathologique subjectivement vécu. Il serait non pas faux mais très partiel de considérer que l'auteur accomplit un progrès théorique en renonçant enfin à toute conception anthropologico-normative de la nature humaine et, du coup, en laissant parler la vie plutôt que de la faire tout de suite digérer par le concept. Et d'abord, on l'a vu, parce que l'horizon d'une telle conception englobante ne disparaît nullement. Mais Marx compte en quelque sorte sur le savoir anthropologique et normatif de ses lecteurs (qui savent « toujours déjà » ce que veulent dire la faim, la douleur, la fatigue et la maladie, les conditions de travail et de vie destructrices ; qui savent aussi sans besoin de longs discours que ces choses, pour autant qu'elle sont socialement provoquées, sont intolérables), *et cela lui suffit*. Il n'y a plus besoin, comme en 1844, de vouloir *penser* la vie individuelle, encore moins de partir d'elle ; il n'y a plus besoin de fournir des hypothèses et des concepts de base permettant d'appréhender synthétiquement les défaillances et les lésions de la vie individuelle. Il suffit d'exhiber des exemples de ces malheurs comme autant de faits bruts à constater.

Ainsi, se met en place une sorte de division du travail bien différente du dispositif de 1844 : la science économique se borne à montrer pourquoi le système global est contradictoire, donc voué à s'effondrer, tandis que, aux compléments historiques et ethnographiques, revient seulement la tâche de montrer ce qui se passe ou ce qui s'est passé effectivement pour les individus et, ce faisant, de *suggérer* pourquoi cet effondrement est, en plus d'apparaître inévitable historiquement, humainement désirable. Bref, ce que Marx unifiait autrefois sous la catégorie hégélienne d'aliénation, comme un symbole des dépossessions de toutes sortes, est plus présent que jamais dans son écriture. Il y est bien continûment question, en particulier, de ces phénomènes moraux et surtout corporels liés à l'amoindrissement de soi-même et à la souffrance dont Engels avait donné un premier aperçu si frappant dans *La Situation des classes laborieuses en Angleterre* : maladies, besoins insatisfaits, soumission à la violence, impossibilité de contrôler les déterminants élémentaires de sa propre existence, conditions de vie et de travail dégradantes. Mais cela, d'une manière qui se veut désormais pour ainsi dire *aconceptuelle*.

Par rapport aux thèmes qui nous intéressent, une telle stratégie se révèle profondément ambiguë. *D'un côté*, elle est libératrice. Car elle ne se

contente pas de mentionner les phénomènes pathologiques vécus pour pouvoir les embrigader tout de suite sous la bannière d'une catégorie aussi suggestive qu'écrasante comme celle d'*Entfremdung*. Sans unification philosophique précipitée, l'expérience du pathologique se voit reconnue dans son épaisseur propre, mais aussi dans une diversité que des concepts trop généraux ne sauraient saisir, pendant que la description (souvent sous la forme de la citation d'observateurs directs) est promue comme la forme de discours qui lui est le plus appropriée. Mais, *de l'autre côté*, cette stratégie s'avère risquée. Car en suggérant que la prise en compte du pathologique n'a pas besoin de concepts spécifiques et que le mal théorique vient toujours d'une croyance en l'existence d'une « nature humaine », elle peut apporter de l'eau au moulin du positivisme pour lequel l'expérience vécue individuelle n'a pas droit de cité dans la théorie et pour lequel ce que l'on peut dire de plus grave contre le capitalisme est qu'il est « historiquement contradictoire ». Si l'on voulait expliciter à sa place l'intention de Marx, on pourrait dire alors que l'aliénation, si l'on y tient, ce ne peut plus être que cette notion vague et en définitive plutôt encombrante qui permet, à la rigueur, de mettre une étiquette sur des expériences dont nous savons qu'elles sont les corrélats inévitables de l'exploitation et de la domination. Mais, à lire *Le Capital*, cette notion n'apparaît pas bien *intégrable* au cœur des concepts fondamentaux de la théorie sociale. Tout ce que l'on peut dire, c'est que ce dispositif compliqué introduit, sur cette question, certaines tensions dans la construction de la théorie sociale du Marx de la maturité.

En résumé, on peut dire que le livre I du *Capital* semble mettre en œuvre parallèlement et parfois conjointement *quatre* stratégies différentes face à la problématique sociale-objective et anthropologique-subjective de l'aliénation développée par Marx lui-même deux décennies auparavant : (1) l'*écarter* au nom de l'autonomie du projet intellectuel consistant à analyser les logiques à l'œuvre dans le capitalisme et/ou au nom des faiblesses théoriques propres à cette ancienne problématique, (2) la *reformuler* sur un autre plan (par exemple en fonction de la thématique fétichiste), (3) *l'accrocher* tacitement au phénomène central de l'exploitation, à la façon d'un corrélat évident sur lequel il n'est pas besoin d'insister conceptuellement et enfin (4) l'*externaliser*, autrement dit la considérer implicitement comme une notion vouée à éclairer des phénomènes que l'on ne peut que décrire, à côté des analyses économiques qui monopolisent toute la densité conceptuelle du propos. On comprend que, dans ces conditions, la reprise positive du concept d'aliénation ne soit pas venue du marxisme lui-même. En effet, son texte central, même s'il parle beaucoup de ce que ce concept tentait autrefois d'exprimer et, en ce sens, ne « rompt » pas du tout avec lui, est resté

trop marqué par l'emprise des stratégies, d'ailleurs aussi subtiles qu'ambiguës, de *désinvestissement* par rapport à lui.

C. De Marx à Lukács : l'autonomisation de la théorie de l'aliénation objective

Les progrès post-marxiens de la théorie de la dépossession aliénante, qui atteignent leur expression culminante avec le concept lukácsien de réification, peuvent être compris comme le résultat d'un *réinvestissement* et donc d'une *reconceptualisation* de ce que Marx, sans l'abandonner empiriquement, avait renoncé à saisir à l'aide de catégories explicites, déterminées et organisées dans *Le Capital*. C'est une certaine relativisation du capitalisme comme notion permettant à elle seule de caractériser la « modernité » et une certaine relativisation de l'exploitation du prolétaire comme trait typique et essentiel de ce mode de production qui semble d'abord permettre cette évolution. La modernité est autre chose que capitaliste, le capitalisme est autre chose qu'un système d'exploitation du travail ouvrier : ce sera ce double décrochage qui permettra la relance consciente de la problématique de l'aliénation. Celle-ci apparaîtra, du coup, comme suffisamment robuste pour pouvoir supporter le choc d'une certaine déconnection avec l'ensemble capitalisme-exploitation qui l'a pourtant porté depuis 1844, c'est-à-dire dans toute son histoire adulte.

Ainsi, libérés par la double relativisation dont il vient d'être question, Weber et Simmel continuent cependant à emprunter certaines ressources théoriques non-négligeables au schéma général de l'aliénation dépossessive : bien que très éloignés des raisonnements et des présuppositions de Marx, ils prolongent ainsi à leur manière l'histoire de la pensée classique de l'*Entfremdung*. En ce sens, ils font partie de l'histoire de la « philosophie classique de l'aliénation », celle qui précède les usages philosophico-sociologiques empiriquement plus spécialisés qui seront propres à la période qui va approximativement de 1920 à 1975, avec l'inflation caractéristique des deux dernières décennies de cette séquence. Mais, contrairement à l'auteur du *Capital*, ils entendent d'abord situer les pathologies ou, plus sobrement dit, les effets pervers propres au capitalisme –qui pour eux, sont aussi ce qu'il y a d'abord à penser lorsque l'on fait intervenir des images ou des notions relevant du schéma de l'« aliénation » ou proches de lui– dans un cadre historique et sociologique plus général, auquel répondrait aussi une approche théorique plus large. En l'occurrence, ils cherchent, pour ainsi dire, à rendre opératoires au point de vue d'une théorie sociale empiriquement tenable les thématiques critiques issues de la *Kulturkritik* : désormais,

le modèle premier d'inspiration est moins le démontage marxien des mécanismes de la société capitaliste que la contestation nietzschéenne du « nihilisme » moderne : la mise en cause d'une société nivelée, médiocre, de la vacuité de la culture contemporaine devenue incapable de créations significatives[58]. La critique sociale (domination, exploitation) cède ainsi la première place à la critique de la « civilisation » (*Kultur*). La souffrance ouvrière ne suffit plus à rendre à elle seule légitime le fait de recourir à une catégorie aussi lourde, aussi dramatisante, que celle d'aliénation ou à ses notions associées : pour cela, des expériences plus générales de perte de sens et de perte de la liberté constituent désormais un substrat phénoménologique plus crédible. Le corps et les expériences négatives dont il peut pâtir cessent d'occuper le devant de la scène. Et, à leur tour, la mise entre parenthèses des expériences qui se laissent rattacher même indirectement à la souffrance et à la limitation des corps incitent à transformer la critique marxienne de l'« abstraction réelle » du capital en une critique plus « spirituelle » de la différenciation et de l'autonomisation croissantes des sphères sociales, ainsi que de la fragmentation de la vie humaine qu'elles induisent.

Ainsi, on peut dire qu'un des aspect de la réflexion sociologique de Simmel et de Weber consiste non à ignorer, mais à refondre certaines idées de Marx dans une sorte de philosophie de l'aliénation qui se rattacherait de façon tout de même prédominante à *une critique culturelle de la civilisation moderne* alors très influente dans l'espace public européen et particulièrement dans les pays de langue allemande, plutôt qu'à *une critique de l'exploitation et de l'aliénation du travail.* Certes, au vu des « Manuscrits de 1844 », on peut dire que Marx rendait déjà accessible une pensée générale de l'aliénation, distincte d'une théorie de l'exploitation ; mais cette possibilité restait largement inexplorée en raison de la réduction tendancielle de l'activité sociale au travail productif. Ainsi, l'aliénation culturelle, l'aliénation organisationnelle, l'aliénation politique, etc., autrefois *signalées* par le jeune Marx, mais finalement à peine évoquées par l'œuvre centrale de sa maturité sinon à titre de corrélats de l'exploitation, sont-elles désormais considérées comme des phénomènes autonomes. Finalement, dans les années 20, le concept de « réification », lui-même peu employé chez Simmel ou chez Weber, constituera chez Lukács le résumé et le symbole de cette tentative d'élargissement que le philosophe hongrois empruntera à ces deux auteurs : tout se passe comme si, à une *aliénation* assurément liée, par son

[58] Sur certains aspects de la genèse de la « critique de civilisation » dans la culture non-socialiste du 19^{e} siècle, voir A. Compagnon, *Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005. Pour la conception simméliennes de la modernité en général, voir la synthèse de D. Frisby, « Georg Simmels Theorie der Moderne » in H.-J. Dahme et O. Rammstaedt, *Georg Simmel und die Moderne,* [1984], Francfort, Suhrkamp, 1995, p. 9-79.

histoire, à la focalisation sur le travail, Lukács cherchait à substituer, sous l'influence des deux sociologues, une *réification* supposée plus capable de recueillir l'héritage bienvenu du pessimisme civilisationnel et de la critique culturelle de la modernité, qui, d'ailleurs, se densifient théoriquement chez eux. Le fait qu'il ait pu le faire à l'intérieur de coordonnées clairement marxistes n'atteste pas seulement de son ingéniosité, mais aussi, rétrospectivement, d'une certaine proximité du marxisme et de cette sociologie-là quant aux intérêts et aux présuppositions théoriques.

La bizarrerie historique se limitera, de ce point de vue, au fait que le philosophe hongrois procédera, pour ce faire, au réinvestissement d'une analyse –celle du fétichisme de la marchandise dans *Le Capital*– qui n'a assurément de sens que dans le cadre d'une théorie économique bien précise du capitalisme et, en fin de compte, de l'exploitation. En tentant, assez paradoxalement donc, de reconceptualiser les phénomènes dépossessifs à partir de la terminologie et des hypothèses du *Capital* lui-même, Lukacs rendra disponible pour les auteurs du 20ème siècle, d'ailleurs en la débaptisant, une pensée élargie et approfondie de l'aliénation qui pourra se présenter comme « marxiste », tout en lui ayant fait bénéficier des apports, pourtant franchement post-marxistes en intention, des fondateurs de la sociologie académique de langue allemande. Dans cette section, nous montrerons les étapes et les acquis essentiels de ces développements post-marxistes, mais en soulignant leur limite principale : ils n'ont pas vraiment permis d'aller au-delà de la configuration –problématique, on l'a vu– qui s'annonce finalement après quelques hésitations dans les *Manuscrits de 1844*, celle dans laquelle la pensée du sujet vivant individuel comme patient de l'aliénation est bloquée à la fois par la fascination pour les aliénations objectives-systémiques et par la prégnance du langage philosophique subjectiviste.

a) Médiations simméliennes et wébériennes : la critique de l'aliénation comme critique de la civilisation

Simmel. L'essai d'une théorie de l'aliénation fondée sur une ontologie vitaliste

Simmel –dans ces textes fameux sur l'étranger, sur la pauvreté, sur les femmes, sur la grande ville et les sentiments de déstabilisation qu'elle provoque– semble renouer avec une inspiration hölderlinienne et hégélienne (du moins celle de la *Phénoménologie*) qui ne pouvait pleinement s'épanouir dans le marxisme : autrement dit avec un intérêt pour les affects qui expriment le fait *de ne pas sentir chez soi* dans le monde social présent, « moderne ». Cette intégration au discours sociologique des *expériences négatives de l'individu qui se sent perdu et diminué dans les contextes mo-*

dernes –une thématique très profondément liée à la thématique de l'*Entfremdung*– contraste vivement avec la position d'un Durkheim par exemple pour qui les pathologies sociales sont toujours discutées de très haut ou sont conçues en fonction du modèle du dysfonctionnement de l'ensemble social représenté comme un tout organique concret. Ici, les expériences négatives, impliquant entre autres choses la souffrance, ont une densité et une singularité propres qui justifient que le sociologue ne les décrive pas seulement comme des effets de crises historiques ou de difficultés d'intégration de l'organisme social. Cette orientation plus psychologique suffirait à faire des écrits de Simmel une étape importante dans l'histoire du discours philosophico-sociologique post-marxien sur l'aliénation, même si le terme lui-même n'a guère retenu son attention. En effet, les faits décrits sont bien du même ordre que ceux qui ont alimenté la tradition issue de Hölderlin ou de Marx, et surtout le langage utilisé pour les décrire ne diffère pas substantiellement du sien. Pourtant, contrairement à ce qui se passe dans la tradition hégéliano-marxiste, les expériences vécues d'aliénation individuelle (souffrance, malaise, décalage, dissonance, marginalité, étrangeté et étrangéreté) auxquelles Simmel, presque à la même époque que Freud, essaie de donner un vrai statut intellectuel, ne se trouvent jamais reliées de manière articulée à la conception systématisée de la société et du développement historique qu'il élabore par ailleurs. Dans les textes les plus théoriques de Simmel (par exemple dans les substantielles analyses introductives de la *Soziologie* et des *Grundfrage der Soziologie*), celle-ci possède d'autres prémisses et s'oriente vers d'autres conclusions, que les interprétations interactionnistes prétendront exprimer sans doute à juste titre.

Sous d'autres aspects, probablement les plus profonds, les prémisses de la réflexion de Simmel semblent même s'éloigner encore plus de cet ancrage dans les expériences individuelles négatives lorsqu'elles révèlent une proximité philosophique avec certains thèmes de Nietzsche et lorsque l'interactionnisme sociologique se subordonne naturellement au vitalisme ontologique. En effet, philosophiquement, le premier geste de Simmel est, pour ainsi dire, d'adhérer au principe du dépassement nietzschéen de Schopenhauer : ce qu'il faut penser, c'est quelque chose qui se situe en-deça de l'emprise du rationnel et du volontaire : une vie obstinée –mais une vie qui, loin de se réduire à la morne répétition du vouloir-vivre et de ces cycles, est fondamentalement *créatrice*. En effet, Simmel, d'une façon très classique chez les auteurs inspirés par la *Naturphilosophie*, comprend la Vie comme une Force universelle créatrice de formes qui laisse des dépôts de son activité avant de poursuivre son chemin et donc de les abandonner à leur sort et à

leur rigidité inévitable[59]. On pourrait s'inquiéter par l'ambition démesurée de ce détour métaphysique : ne condamne-t-il pas par avance la théorie sociale qui voudrait s'en inspirer aux généralités creuses ? Pas nécessairement car, pour Simmel, si la sociologie veut être ajustée à cette vie, elle doit partir, sous l'inspiration même de ce vitalisme, d'un empirisme bien compris, un empirisme qui insiste sur le poids du quotidien et de l'ordinaire, voire de l'anodin et du dérisoire, dans la mesure où c'est là que, selon lui, ces dépôts se laissent observer de la façon la plus directe, dans leur diversité et leur pluralité.

Malgré cette accentuation empiriste qui, sous sa forme consciente, est nouvelle, on voit à quel point cette vision des fondements philosophiques de la sociologie relaie certains aspects du schéma classique de l'aliénation. Car pour Simmel, l'ensemble de ces dépôts délaissés par la Vie, qui, pour le monde humain, forme ce que l'on peut appeler la « Culture », ne sont pas seulement intéressants à titre de cristallisations singulières ; ils ont aussi une « pesanteur » (Schelling), une inertie, qui *s'opposent* de l'intérieur au dynamisme de la Vie même. La Vie, tendue entre la logique dynamique de la production créatrice et la logique du produit mort qui, délaissé par l'élan vital, perdure et persiste, engendre donc inévitablement de la différence et du décalage : il y a alors « aliénation » au sens où la Vie se perd dans ses produits, où l'objet se durcit en dehors du sujet et même contre lui, dont il sort pourtant. Dès lors, l'ontologisation directe du phénomène d'aliénation peut difficilement retenir quelque chose des expériences individuelles négatives auxquelles le philosophe reconnaît pourtant une valeur décisive. Il s'agit même là apparemment d'une sorte de régression hégélienne : comme si c'était le prix à payer pour se libérer de l'étroitesse supposée de la théorie de la modernité comme âge du capitalisme et du capitalisme comme exploitation du travail, l'expérience humaine, subjective et vécue, de la dépossession est intégrée à une thèse englobante et un peu vague sur la nature de l'étant en général, pour ne pas dire écrasée par elle. Pourtant, Simmel a bien tenté de montrer en détail la pertinence de ce modèle ontologique de l'aliénation comme perte de soi de la vie universelle (en d'autre termes, de la « volonté de puissance ») dans la théorie sociale. On peut même isoler dans sa carrière philosophique deux grandes tentatives pour rendre productive une telle approche ontologique dans le champ de la théorie sociale.

[59] Ces présuppositions ressortent déjà bien de l'ouvrage important que Simmel a consacré en 1907 à Schopenhauer et à Nietzsche : même s'il n'a systématisé sa « philosophie de la vie » qu'à l'extrême fin de sa carrière (voir le recueil métaphysique intitulé *Lebensanchauung*), celle-ci est sous-jacente à l'ensemble de son travail de sociologue.

–Dans la *Philosophie de l'argent*, Simmel part apparemment dans une direction totalement opposée à celle de Marx. Il tente de montrer que ce que manquent les préjugés antimonétaristes, c'est ainsi que la monnaie produit une unification indispensable du divers, qu'il joue dans le monde social le même rôle que l'entendement dans celui de la connaissance : il arrache les choses, élevées par lui à la dignité de biens, à leur particularité factuelle pour les faire entrer, non dans le cercle de la possession individuelle et de la maîtrise, mais dans le circuit de la fongibilité universelle, solidaire d'une appropriation collective rationnelle. Il socialise les choses, qui désormais possèdent une *valeur*. À la manière du concept par rapport aux phénomènes selon la *Critique de la raison pure*, la monnaie apparaît donc comme la commune mesure des biens qui les rend accessibles dans leur ensemble et fait donc apparaître le monde qu'elles composent comme un monde commun, objectif.

> L'argent présente le moment de l'objectivité inhérent aux activités d'échange, pour ainsi dire détaché de tout contexte et personnifié dans une figure autonome (*selbständiger Verkörperung*), puisqu'il est indépendant de toutes les qualifications unilatérales propres aux objets particuliers à échanger et qu'il n'a donc, par *lui-même*, aucune relation plus décisive à telle subjectivité économique plutôt qu'à telle autre : exactement comme la loi théorique présente l'objectivité du processus naturel dans son être-pour-soi, face à laquelle chaque cas particulier qu'il détermine apparaît comme contingent, le pendant du subjectif de lui-même. [...] L'argent place ainsi certaines activités et certaines relations humaines en dehors de la subjectivité de l'homme, tout comme la vie psychique, dans la mesure où elle est purement intellectuelle, quitte la subjectivité personnelle pour entrer dans la sphère de l'objectivité que maintenant elle reflète[60].

Même si elles supposent un refus d'entrer dans le jeu d'une discussion sur la valeur économique de l'argent, du marché ou du capitalisme, ces analyses semblent spontanément consonner avec une vision plutôt libérale et optimiste de la modernité, celle du commerce civilisateur et de la dynamique enchanteresse enclenchée par la marchandisation de l'économie. Pourtant, relativisant le fil conducteur kantien, Simmel mentionne très vite les contreparties des avancées historiques dont l'argent est le vecteur et le symbole. Et il le fait clairement dans le vocabulaire de l'aliénation : l'objet en vient à dominer le sujet, le produit l'emporte sur l'activité dont il provient. Car pour lui, ces contreparties consistent, d'une part, dans la multiplication des objets anonymes, faits par personne et pour tout le monde, qui

[60] *Philosophie des Geldes* [1900] *Gesamtausagabe*, t. 6, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 601-602 ; tr. fr. (ici modifiée) *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, p. 554-556.

contredisent par leur seule omniprésence importune notre aspiration à conduire une vie individuelle et créatrice. Et, d'autre part, dans le fait que l'enrichissement des sociétés accroît la dépendance des personnes à l'égard des choses. Bien qu'en un sens très différent de celui qui était suggéré par Marx en 1844, nous sommes donc (et même doublement) aliénés par les choses que *nous* avons faites ou du moins qui ont été faites dans *notre* société : celles-ci, en envahissant notre environnement quotidien, nous installent dans un monde sans épaisseur et sans intérêt qui nous rabaisse par contrecoup. Ainsi, la position de Simmel, qui tente, contre Marx, de partir d'une philosophie première de type vitaliste pour produire un concept très large d'aliénation comme perte de soi, semble bien capable de s'infléchir jusqu'à une prise en compte des formes socialement et historiquement spécifiques de l'aliénation comme *sentiment* de la perte de quelque chose d'important qui empêche le sujet individuel d'être lui-même ou comme ensemble de faits sociaux liés à ce sentiment. Pour le lecteur au fait des prémisses vitalistes de la réflexion de Simmel, l'aliénation contemporaine par les produits du travail semble donc constituer un grand exemple de ce processus d'aliénation universelle qui définit la nature de l'étant en général. Et elle justifie rétrospectivement l'intérêt heuristique de ces prémisses mêmes.

> Le sentiment d'être accablé par les extériorités dont nous entoure la vie moderne, n'est pas seulement la conséquence, mais aussi l'origine du fait qu'ils nous font face comme des objets autonomes. Le pénible est que ces multiples choses si harcelantes nous indiffèrent au fond, et cela pour des raisons tenant spécifiquement à l'économie monétaire, à savoir leur genèse impersonnelle et la facilité à les remplacer. Que la grande industrie alimente la pensée socialiste ne repose pas seulement sur les relations entre ses ouvriers, mais aussi sur la nature objective de leurs produits : l'homme moderne est à ce point environné de choses impersonnelles qu'il voit s'approcher continuellement l'image d'un régime de vie anti-individuelle –mais aussi l'opposition à celui-ci. Les objets culturels s'érigent de plus en plus en un univers doté de sa cohérence propre qui touche de moins en moins l'âme subjective, son vouloir et son sentir[61].

On voit jusqu'à quel degré le point de vue adopté par le philosophe est clairement bourgeois –c'est le point de vue du consommateur blasé, par opposition à celui du producteur exploité, que Simmel voit ici plutôt comme le dangereux promoteur d'une société où régnera l'uniformité industrielle généralisée. Cette position –qui, tout en relayant certaines craintes typiques du 19ème siècle, annonce, dans le vocabulaire philosophico-sociologique

[61] *Ibid.*, p. 638 ; tr ; fr., p 589.

classique du modèle de l'aliénation, de futurs développements critiques dirigés contre « la société administrée » et le consumérisme– n'est pas absurde en soi. Bien qu'elle reste très peu déterminée empiriquement dans le texte de Simmel, elle élargit même de façon pertinente le champ d'application d'une notion que la focalisation sur la misère ouvrière limitait assurément dans son pouvoir explicatif. Mais, en l'occurrence, elle semble avoir pour inconvénient de faire de l'aliénation –au sens de ce qui est révélé par le sentiment d'être accablé par des objets dans lesquels on ne peut se reconnaître– quelque chose de tout à fait contingent, pour ne pas dire quelque chose d'anodin du point de vue sociologique et anthropologique. Il s'agit moins de l'entrée en crise d'un sujet qui ne dispose pas des conditions de possibilité de *vivre*, que l'on prenne le terme au sens littéral ou au sens où la vie est autre chose que la survie, que d'une transformation un peu contrariante de l'environnement social de l'individu. De ce fait, Simmel n'éprouve pas le besoin de donner une quelconque profondeur philosophique à cette aliénation par les objets artificiels qui forme, selon lui, la conséquence la plus sensible et la plus pénible de la modernité. Rien n'est dit, en réalité, sur ce que signifie subjectivement cette aliénation, sur les besoins et les tendances anthropologiques qu'elle contredit, sur les aspects de l'individualité normale auxquels elle nuit. De manière décevante, Simmel préfère même ramener la logique de l'autonomisation des produits de l'activité humaine en général à une inversion de l'importance respective accordée aux fins et aux moyens. Il s'appuie pour ce faire sur une vision éthique assez conventionnelle qui tente de hiérarchiser les activités en fonction de leur plus ou moins grande distance par rapport aux besoins immédiats et communs de l'existence humaine.

> Cette prépondérance des fins sur les moyens se résume en même temps qu'elle culmine dans le fait que la périphérie de la vie, c'est-à-dire les choses qui sont situées en dehors de sa spiritualité, s'est emparée de son centre [...]. La capacité à disposer de la nature extérieure que la technique nous procure, nous la payons en devenant prisonniers d'elle et en renonçant à centrer la vie sur la spiritualité[62].

Prisonnier d'une critique bourgeoise, conventionnelle au fond, de la modernité « uniforme », « nivelante », « grégaire » (Nietzsche) qui reste beaucoup moins articulée que la critique marxiste du capitalisme, Simmel n'élabore donc pas vraiment dans la *Philosophie de l'argent* une analyse de l'aliénation sous la forme d'une dialectique interne au développement de la société elle-même, et il ne la comprend pas non plus comme une transformation interne de la vie individuelle –selon une double orientation qui provient lointainement de l'impulsion rousseauiste. Pour lui, l'aliénation, qui se réduit factuellement à l'existence d'objets importuns, reste d'abord fondée sur une erreur cognitive et une faute éthique. C'est, au départ, une mauvaise hiérarchisation des droits respectifs du matériel et du spirituel ; et c'est, au mieux, un débordement des logiques qui ne devraient gouverner que la reproduction nécessaire des conditions de vie sur le domaine de l'affirmation de l'Esprit et du Sujet. Ce n'est en tout cas pas un phénomène historique, au sens fort du terme.

[62] *Ibid.*, p. 672 ; tr. fr. 619-620.

–Dans cette perspective, le texte le plus explicite de Simmel sur la question de l'aliénation au sens de la tradition hégéliano-marxiste, « Le concept de culture et la tragédie de la culture », publié en 1911 dans le volume d'essais intitulé *La Culture philosophique*, marque un approfondissement significatif de sa réflexion : cette fois, c'est le développement de la Culture en lui-même qui est perçu comme inévitablement problématique. L'intervention du concept d'*esprit objectif*, qui rend possible cet élargissement, tranche par rapport aux idées de la *Philosophie de l'argent* : l'opposition antidialectique, encore caractéristique de cet ouvrage, d'une Nature extérieure et d'un Esprit sans ancrage dans le monde et facilement dérangé par des objets qui s'opposent à ses tendances propres disparaît. C'est dire que la référence philosophique dominante, même si elle n'est pas revendiquée, est désormais plus hégélienne que kantienne. Lorsque « la Vie » est conçue d'une manière telle que « l'esprit objectif » (au sens de l'esprit qui s'objective progressivement dans l'histoire) en constitue une expression fondamentale –et c'est le cas dans ce texte de Simmel–, le vitalisme philosophique ne flotte plus au-dessus de la théorie sociale comme une sorte de superstructure dogmatique et inapplicable : il permet, au-delà de la focalisation sur les phénomènes liés au travail, de concevoir « l'aliénation » comme un phénomène très général inhérent au développement social lui-même. Car là où, au vu de la « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit,* le développement de l'individu cultivé ne pouvait, en dernière instance, n'être que parallèle à celui de l'esprit total et se nourrir de lui, Simmel, quant à lui, prend acte du caractère indépassable de ce que le récit hégélien tenait pour une expérience partielle, historiquement conditionnée et contenant en elle-même les conditions de son propre dépassement : l'expérience de l'*insatisfaction* et de la *déception* qu'éprouve l'individu au sein même des richesses nées de l'épanouissement de l'esprit objectif. La récapitulation réflexive, philosophique, du cheminement de la Culture (au sens de la *Bildung*) conduit désormais au constat d'une solitude irrémédiable de l'individu, non à son identification réconciliatrice avec l'universel et le vrai. L'aliénation, comme fait et comme sentiment, est inévitablement

liée à l'existence de l'esprit objectif, avec lequel le sujet ne peut espérer coïncider. Elle est à la fois banalisée et généralisée par Simmel : les phénomènes de dépossession analysés par Marx, l'impression d'être limité et de ne pas pouvoir se réaliser du fait de certaines dynamiques sociales, constitueraient des aspects tout à fait ordinaires et absolument inévitables de l'expérience sociale de l'individu.

Simmel distingue plusieurs niveaux dans l'appréhension de cette nécessaire aliénation de l'individu dans et par la Culture, autrement dit de l'esprit objectif qui se développe. Le premier est le plus simple : il y a aliénation au sens où, pour me réaliser comme individualité singulière et créatrice, je dois m'approprier des univers qui me sont extérieurs, qui ont chacun leurs logiques propres et semblent, par ces deux caractères, s'opposer aux tendances les plus intimes de l'individualité. La vie *a besoin* de ce qui ne relève pas d'elle : institutions, règles, œuvres, connaissances, instruments, pratiques routinières.

> Ces formations spirituelles objectives (*diese objektiv geistigen Gebilden*) [...], l'art et la morale, la science et les objets finalisés, la religion et le droit, la technique et les normes sociales, sont autant de stations par lesquelles doit passer le sujet pour gagner sa valeur propre par un processus qu'on appelle la culture. Il faut qu'il *les* intègre en lui, mais c'est bien en *lui* qu'il doit les intégrer, c'est-à-dire qu'il ne peut pas les laisser subsister en tant que simples valeurs objectives. Tel est bien le paradoxe de la Culture : la vie subjective, que nous éprouvons dans son flux continuel et qui, d'elle-même, tend vers son propre accomplissement interne, est cependant incapable d'atteindre d'elle-même cet accomplissement du point de vue de l'idée de culture ; il lui faut passer par ces créations dont la forme lui [...] est tout à fait étrangère, cristallisées qu'elles sont chaque fois dans une unité close qui se suffit à elle-même[63].

Le second niveau d'appréhension de l'aliénation de l'individu par la Culture est plus profond. Il suppose de se rappeler que ce qui a été appelé

[63] *Philosophische Kultur* [1911] in *Gesamtausagbe*, Francfort, Suhrkamp, t. 14, 1996, p. 389 ; tr. fr. (ici modifiée), « Le concept et la tragédie de la culture » in *La Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1993, p. 184. Voir aussi les formulations que l'on trouve plus loin (*op. cit.*, p. 402 ; tr. fr. (modifiée), p. 200) dans le texte : « Il se produit, à l'intérieur même de cette structure de la culture, une faille, sans doute déjà présente dans son fondement, et qui fait que la synthèse sujet-objet –qui forme la signification métaphysique du concept de culture– se mue en paradoxe, voire même en tragédie. [...] Une fois que sont créés certains motifs initiaux du droit, de l'art, de la coutume –peut-être en conformité avec notre spontanéité la plus propre et la plus intime–, nous ne sommes absolument plus maîtres des créations particulières auxquelles ils conduisent ; en les produisant ou en les accueillant, nous suivons bien plutôt le fil conducteur d'une nécessité idéelle, qui est complètement objective, non moins insoucieuse des exigences de notre individualité, si centrales qu'elles soient, que les forces de la nature telles que les lois physiques les objectivent ». *Ibid.*, p. 402-403 ; tr. fr. (modifiée), p. 200-201.

l'esprit objectif n'est finalement autre, selon Simmel, que l'esprit objectivé, au sens du produit de l'acte, et celui-ci n'est, à son tour, que la vie qui s'affirme dans son dynamisme créateur, un élan vital propre à la seconde nature. Bref, ces extériorités incontournables constituent des objectivités non pas *données*, mais *produites* : ce à quoi je me confronte, ce sont des ensembles que je pourrais en principe reconnaître comme *miens*. L'aliénation au sens le plus précis n'est pas le fait de se heurter à des objets en général, mais à ses objets propres, à ses propres émanations, à son moment inorganique et finalement à sa mort. C'est par ce détour quelque peu dramatisant et romantique que Simmel parvient à l'hypothèse que ce qui aliène par excellence, c'est l'existence de « sphères » sociales de plus en plus différenciées et autonomes. Il y a donc

> une profonde étrangereté (*Fremdheit*) ou une hostilité (*Feindschaft*) entre, d'une part, le processus vital et créateur de l'âme et, d'autre part, ses contenus et ses résultats. La vie frémissante, fiévreuse, de l'âme, qui se développe à l'infini, une vie créatrice dans quelque sens que ce soit, voit se dresser en face d'elle sa propre production, ferme, idéellement immuable, avec l'inquiétant (*unheimlichen*) effet de retour qui consiste en ce qu'elle voit se fixer, et même se figer, cette vivacité. On pourrait dire que la mobilité féconde de l'âme meurt dans sa propre production[64].

Enfin, dans un troisième temps, cette aliénation signifie que ces objets devenus extérieurs sont animés d'une certaine vie artificielle et que c'est *cela* qui, au fond, est problématique. En effet, cette animation n'implique pas seulement l'existence d'obstacles opposés à la vie ; elle induit aussi une mécompréhension de la vie par elle-même. Par exemple, dans le jeu de la division du travail poussée à l'extrême, nous assujettissons notre action de vivants à des valeurs extérieures, inhumaines, que nous prenons pour des fins absolues alors qu'elles ne sont, au mieux, que des buts provisoires dans le progrès de la Culture. On peut dire alors que nous nous aliénons à ces buts provisoires et contingents : la vie s'empêtre dans ses propres produits, pourtant depuis longtemps séparés d'elle. Bien qu'il parle, de façon assez anhistorique, de la « tragédie de la Culture », c'est ce phénomène que Simmel tente de conceptualiser, et c'est suffisamment rare chez lui pour être noté, grâce à une terminologie marxienne.

> Le « caractère de fétiche », que Marx attribue aux objets économiques à l'ère de la production marchande, n'est qu'un cas particulier, modifié, de ce destin universel de nos contenus culturels. Ces contenus tombent sous le coup du paradoxe suivant –et cela de plus en plus avec l'accroissement de

[64] *Ibid.*, p. 390-391 ; tr. fr. (modifiée), p. 186.

> la « Culture » : il sont certes créés par des sujets et destinés à des sujets, mais dans le stade intermédiaire de la forme objective qu'il prennent au-delà et en deçà de ces instances, ils évoluent suivant une logique immanente, et deviennent par là même étrangers (*entfremden*) à leur origine comme à leurs fins[65].

Il ne faut pas surestimer la portée théorique de cette référence occasionnelle et même assez superficielle aux analyses du début du livre I du *Capital*. Mais elle témoigne de la conscience claire qu'a eue Simmel de faire redescendre, avec sa propre approche, les analyses marxiennes des phénomènes dépossessifs, en partie résumés et transformés par la théorie du fétichisme, au rang de cas particulier d'une théorie générale orientée par l'interprétation critique de la modernité. Cette évolution est porteuse d'une transformation importante, en l'occurrence, là aussi, d'une certaine dédramatisation. Car désormais, la différenciation et l'autonomisation des sphères sociales, avec les effets qu'elles induisent, prétendent englober l'analyse critique de la société marchande et capitaliste. La nostalgie pour une vie unitaire et pourvue de sens remplace la mise en valeur de la souffrance inhérente aux conditions de vie et de travail inhumaines qui, pour Marx étaient toujours restées des corrélats évidents de la dépossession fétichiste. En dépit des intérêts empiriques d'un sociologue attentif aux coûts individuels de la vie sociale moderne, la redéfinition simmélienne de l'aliénation par la différenciation des sphères sociales implique ainsi une sorte de spiritualisation de la pensée de la dépossession –elle exprime plus une tristesse devant la disparition des conditions qui avaient permis l'épanouissement de l'humanisme classique qu'une prise en compte profonde des expériences sociales négatives premières, du type de celles qui servaient de points de départ aux idées de 1844. Sans doute ce déplacement se situe-t-il au principe d'une focalisation grandissante sur les aspects « objectifs-systémiques » de l'aliénation : leurs contreparties « subjectives-vécues », en particulier lorsqu'elles impliquent une diminution et une souffrance *des corps*, ne sont plus assez spécifiques, plus assez frappantes pour pouvoir attirer la réflexion et imposer leur singularité dans l'élément du concept.

Pour conclure, on peut dire que Simmel cherche implicitement à résoudre un problème laissé en suspens dans *Le Capital* : par quelles *catégories* peut-on identifier les pathologies typiques des sociétés modernes d'une façon telle qu'elles puissent, sur cette base, être à la fois correctement « expliquées » et « comprises », autrement dit appréhendées à l'aide d'un langage relativement cohérent qui éclairerait tant leurs causes objectives

65 *Ibid.*, p. 408 ; tr. fr. (modifiée), p. 207.

que de leurs répercussions subjectives ? Bien qu'étranger à la plupart des orientations du marxisme, Simmel semble bien convaincu que les images et les schémas qui gravitent autour de la thématique historique de l'*Entfremdung* ou de l'aliénation (dépossession, constitution d'objectivités fausses, retournement de l'objet contre le sujet, etc.) ont ici un rôle capital à jouer. Il partage entièrement la confiance que mirent autrefois Hegel et Marx dans la validité d'un langage qui analyse le pathologique comme le résultat d'une mauvaise distribution des forces respectives du sujet et de l'objet –plus exactement d'un langage qui cherche à décrire la dépossession en même temps comme une mauvaise subjectivation et comme la constitution d'une objectivité faussée. C'est un détour par l'ontologie qui lui permet d'étayer cette conviction, sans avoir à l'associer trop étroitement à une anthropologie du travail, à une interprétation économiste de la modernité ou encore à un surinvestissement de la thématique de l'exploitation : audacieusement, Simmel pose qu'il faut passer par la « vie » universelle et ses objectivations sociales-historiques pour que notre usage d'une catégorie comme celle d'aliénation (plus précisément, puisque Simmel est loin d'employer couramment le terme « *Entfremdung* » lui-même, des images et des notions qui lui sont historiquement et sémantiquement associées) puisse avoir une portée assez générale.

Cette stratégie apparemment séduisante –à laquelle beaucoup des usages contemporains de la problématique de l'aliénation sont indirectement redevables– est restée pourtant limitée dans ses effets : elle ne peut prétendre atteindre le degré de différenciation atteint par Marx. C'est qu'en voulant partir de « la Vie » en général, Simmel se condamnait sans doute à manquer *la vie individuelle* dans ses structures existentielles, corporelles et psychologiques propres, dans ses défaillances spécifiques –celles-là mêmes que Marx avait intégrées en évoquant (avant de les recouvrir partiellement) la souffrance et la limitation de soi, celles aussi que, dans les générations suivantes, des auteurs comme Freud ou Heidegger étudieront pour elles-mêmes. Son concept philosophique d'individualité, celui d'une monade qui doit exprimer ses richesses intérieures singulières, reste suspendu au-dessous de l'expérience sensible et pratique immédiate qui est celle de l'être-au-monde incarné ; en conséquence, ses brillantes analyses des formes de vie marquées par les expériences sociales négatives ne se raccordent pas à ses propositions théoriques les plus denses ; comme dirait Adorno, elles relèvent de l'essayisme sociologique[66]. La conséquence de ce choix limitatif, conséquence sans doute inhérente à toute ontologie vitaliste dogmatique, c'est que la conception simmélienne de l'aliénation conduit à

66 Pour la critique du style simmélien chez Adorno, voir « L'anse, le pichet et la première rencontre » [1965] in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 385-395.

deux résultats fâcheux : d'une part, à une certaine naturalisation non-critique qui voit l'*Entfremdung* comme un phénomène inhérent au développement de la Culture *en général* et, d'autre part, à un resserrement du champ d'application sociologique de ce concept autour de la théorie de la différenciation sociale, ce qui confirme la tendance, déjà parfois observable chez Marx lui-même, à absolutiser l'aliénation objective au point de placer pratiquement hors champ l'aliénation subjective.

Weber. De l'aliénation à la rationalisation

Il est à peine besoin de mentionner le fait que certains motifs wébériens rappellent la problématique de l'aliénation, celle de Marx ou bien celle qui, chez Simmel, tentait de prolonger les intuitions de la *Kulturkritik*. Quelque chose de proche de la conception classique de l'*Entfremdung* –qui en 1844 cherchait à exprimer *à la fois* l'existence de souffrances et de malaises subjectifs liés à certains dispositifs sociaux *et* le fait que nous soyons prisonniers de celle de nos objectivations qui se constituent en « systèmes » ou en « sphères » sociales indépendantes– joue même assurément parfois le rôle d'un schéma général dans l'appréciation wébérienne du présent historique. Citons l'expression textuelle la plus célèbre de cette thématique, celle que l'on trouve, justement à propos du capitalisme, à la fin de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

> Le puritain *voulait* être un homme de la profession-vocation (*Beruf*); nous sommes *contraints* de l'être. En effet, en passant des cellules monacales dans la vie professionnelle et en commençant à dominer la moralité intra mondaine, l'ascèse a contribué[, pour sa part], à édifier le puissant cosmos de l'ordre économique moderne qui, liée aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste, détermine aujourd'hui, avec une force contraignante irrésistible, le style de vie de tous les individus qui naissent au sein de cette machinerie –et *pas seulement* de ceux qui gagnent leur vie en exerçant directement une activité économique. Peut-être le déterminera-t-il jusqu'à ce que le dernier quintal de carburant fossile soit consumé. Aux yeux de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints que comme « un manteau léger que l'on pourrait rejeter à tout instant ». Mais la fatalité a fait que ce manteau est devenu un habitacle dur comme l'acier[67].

On retrouve bien ce lien, caractéristique de la philosophie classique de l'aliénation, entre la critique d'une dépossession dont pâtissent les individus et la prégnance de l'image du produit (ou du résultat) qui se retourne contre son auteur : si grande que puisse paraître la distance théorique entre

[67] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[1905], Paris, Gallimard, 2005, p. 250-251.

elle et le marxisme, une réflexion qui recourt à ces deux éléments, les combine, et fait de cette combinaison un point de repère important de la théorie sociale (même si ce n'est pas nécessairement son thème central) *relève effectivement* d'une pensée de l'*Entfremdung* au sens de 1844. C'est ainsi que, bien que sur la base d'un matériau empirique différent, Weber, comme Marx, pense le capitalisme (chez les deux auteurs au cœur de la modernité) à partir du modèle, presque aussi parlant qu'un grand mythe, du produit qui échappe à l'auteur et se met à alimenter un système mort envahissant et destructeur de la liberté. La question qui se pose est de savoir si la présence de ce schéma très général à cet endroit de l'argumentation wébérienne est théoriquement significative ou si elle relève d'une simple figure de style occasionnelle. Apparemment, la seconde solution est la bonne. Contrairement à Marx, Weber n'a pas voulu transformer cette image évocatrice du processus de dépossession en point de départ pour une analyse des phénomènes capitalistes ; et, contrairement à Simmel, il n'a jamais eu la tentation de plaquer directement sur le matériau empirique une ontologie dogmatique de la Vie qui se perd et s'empêtre dans ses produits. Il est resté étranger à la stratégie, qui consistait à réintégrer aussi bien l'aliénation objective (celle des sphères sociales autonomisées) que l'aliénation subjective vécue dans une espèce de *Lebensphilosophie* englobante. Et, finalement, à aucun moment il ne paraît particulièrement fasciné par la dialectique du « sujet » et de l'« objet » qui forme l'arrière-plan ontologique des conceptions classiques de l'aliénation. C'est pourquoi il semble judicieux d'interpréter aussi sobrement que possible la célèbre page de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* que nous venons de citer. Ici, ce n'est pas un produit de « l'esprit objectif » qui nous fait face comme une émanation dans laquelle, tragiquement, nous ne pouvons pas nous reconnaître. Il s'agit plus simplement d'un ensemble de décisions individuelles passées qui se sont révélées avoir une portée historique décisive : nous subissons tous comme un destin socialement scellé ce qui avait été autrefois choisi par certaines âmes exceptionnelles comme le sens de *leur* existence. C'est pourquoi le phénomène décrit par Weber dans ces lignes semble ainsi être mieux appréhendé dans les termes d'une sobre sociologie des « effets induits » ou des « effets involontaires » à long terme des actions ou des croyances que dans les termes emphatiques d'une philosophie de la perte de soi de l'esprit ou de la vie qui demeure dans l'horizon incritiqué d'une pensée englobante de la « liberté ».

Pourtant, une telle réduction passerait à côté de quelque chose. En effet, ce passage entre en résonance avec d'autres aspects de la sociologie religieuse de Weber qui, d'ailleurs, témoignent de sa volonté de contextualiser rétrospectivement, en se situant sur la plan de la longue durée historique, les affects désabusés dont témoigne son travail. Or, on peut penser que dans sa célèbre « Considération intermédiaire » sur le refus religieux du monde,

rédigée dix ans après *l'Éthique protestante*, Weber s'essaye bien, au cœur de sa sociologie de la religion, à un discours qui, s'il ne relève pas d'une « théorie générale de l'aliénation » à la façon du jeune Marx ou de Simmel, n'en cherche pas moins à envisager la question de l'aliénation comme telle, prise comme un tout. Selon un déplacement que nous avons déjà vu à l'œuvre chez l'auteur de la *Philosophie de l'argent*, le sociologue l'interroge non à partir de la souffrance et de la limitation de soi vitale, comme chez Marx, mais à partir du sentiment effectif d'*inauthenticité* qu'éprouvent les personnes, sentiment qu'il semble considérer comme un phénomène social original (alors que pour l'auteur des *Manuscrits de 1844*, il ne constituait que la conséquence d'expériences de dépossessions massives). Il veut ainsi interpréter de manière synthétique certaines sources importantes du sentiment humain de distance face au monde, de malaise face au monde –ou, pour prendre les choses de l'autre côté, du monde tel qu'il diminue les hommes et ne semble pas vraiment habitable. Le dispositif mobilisé à ce moment semble proche de celui de Simmel : fondamentalement, c'est la différenciation et l'autonomisation croissante des sphères sociales qui induisent des effets de fragmentation et d'impuissance dans la vie sociale des individus. C'est cette tendance historique et même la *conscience* de cette tendance qui s'est dessinée très tôt, et à l'intérieur même des religions, qui doivent être conçues comme la source la plus importante de ce sentiment d'aliénation, si aigu à l'époque contemporaine même s'il ne lui appartient pas.

> La rationalisation et la sublimation consciente des relations de l'homme avec les différentes sphères de biens, externes et internes, religieux et profanes, ont conduit alors à rendre conscientes les logiques intrinsèques des différentes sphères, dans leur cohérence interne, et par là à faire apparaître entre elles des tensions qui étaient ignorées dans les temps primitifs, tant que régnaient des rapports ingénus avec le monde extérieur. Il s'agit là d'une conséquence tout à fait générale, et très importante pour l'histoire des religions, de l'évolution qui conduit la possession des biens (dans le monde et hors du monde) vers la rationalité et la recherche consciente, vers la sublimation par le savoir[68].

Mais en réalité, le propos wébérien sur le sentiment d'aliénation se concentre dans la « Considération intermédiaire » sur un phénomène plus précis, à savoir la conscience tragique, chez les individus, de la distance de plus en plus grande qu'un monde social « différencié » et « rationalisé » (ces deux aspects, quoique distincts, s'associent l'un à l'autre factuellement) est voué à prendre par rapport à la valeur de *fraternité*. C'est cette distance

[68] *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1997, p. 417-418.

que Weber, manifestement, considère comme une des origines importantes du sentiment d'aliénation et qu'il voit peut-être à l'arrière-plan du malaise contemporain devant le côté mécanique et envahissant des forces liées au capitalisme. Mais pourquoi l'idée de fraternité occupe-t-elle cette place si particulière ? Pourquoi le fait que le monde tende à s'en détourner devrait-il être considéré comme un facteur important d'aliénation, autrement dit comme la source d'un sentiment intense de dépossession, d'insatisfaction devant le monde et même d'étrangéreté à celui-ci ? Le principe de l'explication wébérienne est historique : la prégnance de la valeur de fraternité est conçue comme l'héritage encore présent du moment-clé par lequel la civilisation a opéré un décrochage inaugural avec les valeurs « tribales » radicalement particularistes et ethnocentriques. Le cercle de ceux qui sont concernés par l'intérêt pour autrui et par la bienveillance dont l'individu est capable a alors pu s'étendre au-delà de ceux qu'il considère spontanément comme « siens », et la fraternité universelle se constitua en quelque sorte comme la limite idéale de cette extension décloisonnante.

> Plus la conception du salut-délivrance (*Erlösung*) était rationnelle et sublimée dans le sens d'une éthique de l'intériorité, plus les prescriptions issues de l'éthique de réciprocité propre au groupement de voisinage se sont intensifiés sur le plan externe comme sur le plan interne. Extérieurement, cela a pu aller jusqu'au communisme de l'amour fraternel, intérieurement jusqu'à l'esprit de charité, d'amour pour celui qui souffre considéré exclusivement comme tel, jusqu'à l'esprit d'amour du prochain, c'est-à-dire de tout homme, et finalement de l'ennemi[69].

C'est justement un des paradoxes du développement social –un de ceux qui nous empêchent de croire au « Progrès »– qu'il a de plus en plus conduit à *contredire* cette valeur dont l'ascendant sur les esprits et les croyances manifestait une de ses phases antérieures : ainsi, avec l'emprise croissante du capitalisme et de l'État juridico-administratif « rationnel », ce sont des attitudes « antifraternelles » de traitement instrumental et réifiant d'autrui qui se diffusent inévitablement. La première poussée de « rationalisation » de la vie sociale, qui s'était inscrite dans la vie humaine par l'intériorisation de cette valeur de fraternité, se voit ainsi dépassée par des poussées successives qui en contrarient de plus en plus violemment un des sens initiaux –et c'est bien *l'individu* qui paie le prix fort de cette tension croissante. Plus précisément, c'est cette tension entre une valeur héritée, constitutive de la civilisation elle-même, pourrait-on dire dans un langage qui n'est pas celui de Weber, et la brutalité des faits sociaux et économiques qui a depuis longtemps forgé l'un des grands motifs de la

[69] *Ibid.*, p. 419-420

« conscience malheureuse » qui ne se sent pas chez elle dans le monde, qui se sent aliénée par la réalité du monde –bref, qui se sent *dépossédée* du monde qu'elle voudrait avoir comme du rapport au monde qu'elle aimerait entretenir.

Pourtant, le statut de ces réflexions demeure difficile à cerner. Comme il n'y a manifestement pas de *théorie* de l'aliénation chez Weber, au sens d'une représentation complète de ses formes et de ses sources qui s'appuierait sur une conception déterminée de la structure de la personne humaine individuelle, mais seulement des analyses partielles de certains effets d'aliénation (peu importe la terminologie utilisée pour les désigner) qui sont induits par certaines dynamiques historiques, on peut dire que, malgré la précision de certaines de ses analyses, il reconduit en quelque sorte un des choix marxiens caractéristique de l'écriture du *Capital* : le choix de ne pas chercher à systématiser, ni même à approfondir conceptuellement dans ce domaine. Ce choix pourrait sembler difficile à assumer d'un point de vue wébérien. Car au vu de la façon très critique et très sévère dont le sociologue en parle parfois, on peut avoir l'impression que, pour lui, le capitalisme et la bureaucratie comme puissances organisatrices de la vie contredisent apparemment quelque chose *de plus* que des habitudes contractées à des stades antérieurs de la civilisation, quelque chose de plus essentiel. Mais avec sa reprise singulièrement déflationniste de la thématique de l'aliénation individuelle socialement induite, Weber peut difficilement nommer cet élément qui serait atteint par les effets pervers de la rationalisation moderne et à plus forte raison lui conférer un véritable statut théorique. Pourtant, cette difficulté relevant de la fondation normative des évaluations n'est pas, à la réflexion, insurmontable, et l'abstentionnisme de Weber en matière de théorie de l'aliénation apparaît donc tenable : il suffirait d'affirmer que la frontière qui sépare la connaissance « axiologiquement neutre » (*wertfreie*) et l'évaluation engagée peut passer *à l'intérieur* de certains textes de Weber. Mais cette solution n'est acceptable qu'à un certain prix –le fait que les analyses que nous avons évoquées, qui relèvent bien de la connaissance positive, semblent isolées de tout contexte théorique porteur.

En effet, la problématique éthique de la « fraternité » reste soigneusement cloisonnée dans l'œuvre de Weber[70]. Indépendante d'une quelconque anthropologie ou d'une psychologie qui en expliquerait les ressorts et la contextualiserait à son niveau propre, la problématique de la fraternité paraît un peu sortir de nulle part. Et, en amont, Weber n'a pas cherché à en développer les implications. Par exemple, contrairement à ce que l'on pouvait peut-être attendre, elle ne sert aucunement de ressource méta-

[70] Voir Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, ch. 2

sociologique à une appréhension critique des phénomènes modernes, même si ses racines existentielles émergent en plein jour dans le passage fameux de *L'Éthique protestante* que nous avons cité. Et elle n'est pas non plus de nature à contrarier le scepticisme relativiste que Weber défend dans le domaine de la théorie morale. C'est pourquoi l'imagerie traditionnelle qui réduit Weber à être le penseur froid de la montée en puissance de la rationalité instrumentale et systémique (dont le capitalisme et l'État moderne seraient les deux vecteurs principaux) n'est pas complètement inexacte. Certes, elle ignore que, comme on l'a vu, le sociologue a aussi été le penseur presque tragique de la contradiction par laquelle l'Histoire impose aux hommes, avant d'en détruire inexorablement les conditions de réalisation, de se familiariser avec l'idéal d'une vie humaine *signifiante* où domineraient à la fois la justice et la *philia*. Elle ignore donc qu'il a été le penseur d'une aliénation concrètement vécue qui accompagne les différents progrès de la rationalisation sociale, que ce soit dans les contextes modernes ou non-modernes. Mais comme cette thématique n'a pas, semble-t-il, de grandes résonances dans les autres secteurs de la réflexion du sociologue, l'image traditionnelle de Weber conserve sa pertinence. Le constat selon lequel la rationalisation constitue un processus autonome capable d'engendrer certaines frustrations et certaines déceptions par rapport aux effets induits par la fixation d'une de ses étapes antérieures n'était visiblement pas appelé selon lui à donner lieu à une théorisation autonome en sciences sociales, en dehors du contexte particulier d'une sociologie des religions attachée à repérer typologiquement les orientations et les motivations du « refus du monde ». Comme Marx, Weber pense l'aliénation comme fait vécu de façon claire et détachée des obsessions post-idéalistes liées à la dialectique du sujet (ou de la Vie) et de l'objet, mais comme cet usage n'est guère réfléchi, il donne crédit d'une certaine façon, comme autrefois l'auteur du *Capital*, à l'idée d'une science sociale qui n'aurait pas à approfondir la question des déformations et des limitations propres à l'expérience individuelle, et qui pourrait, peut-être, abandonner cette tâche triviale à la psychologie. Alors que, en soi, Weber échappe à l'opposition « sujet-objet » des penseurs antérieurs de l'aliénation, la possibilité de parler sérieusement de l'expérience aliénée, et de le faire au moyen d'une conceptualité qui sortirait des apories de l'ontologie subjectiviste et de ses sempiternelles polarités, se trouve chez lui d'emblée exclue. Cet aspect de l'héritage marxien ne l'intéressait pas.

Avec cette orientation, Weber confirme par accident, avec ses moyens propres, un choix déjà présent, bien que motivé par d'autres principes, chez Simmel : le recentrage des pensées sociologiques de la dépossession aliénante autour de l'analyse de la rationalisation sociale et des effets de la différenciation des sphères et des systèmes devenus de plus en plus

indépendants. Ici, suppose-t-on, le discours sociologique aurait véritablement prise sur les phénomènes. En renouant avec la problématique marxiste, en revenant à l'expérience ouvrière, Lukács aurait eu les moyens de relativiser cette orientation très problématique, c'est-à-dire de renouer avec le sujet individuel en réactivant certains éléments que l'on peut trouver chez l'auteur des *Manuscrits de 1844*. Le paradoxe est qu'il cherchera plutôt à la consacrer *en s'appuyant sur le langage de Marx*. La double tâche qui s'imposait pourtant apparemment déjà dans le marxisme –une sortie décidée hors du subjectivisme philosophique et une relativisation du modèle de l'aliénation objective-systématique– en sera ajournée pour longtemps et rendue bien plus difficile.

b) La théorie de la réification dans Histoire et conscience de classe *: l'accomplissement de la théorie de l'aliénation objective*

Lukács cherche donc à ressaisir au sein d'une conceptualité *spécifiquement marxiste* les acquis post-marxiens de la pensée de la dépossession qu'il voit à l'œuvre chez des auteurs comme Simmel et Weber. Il ne s'agit pas là en principe d'une simple décision dogmatique. Si ce sont le mode de production capitaliste et les luttes de classes qui lui sont inhérentes qui redeviennent le cœur de l'analyse, c'est que leur mise en avant permet, selon Lukács, de recueillir l'essentiel de l'héritage de la sociologie allemande classique, incertaine quant à ses fondements, au sein d'une synthèse supérieure. Mais l'enjeu n'est pas seulement d'absorber les acquis des nouveaux objets et des nouvelles approches de la sociologie. Car cette reprise voudrait aussi permettre, du point de vue de Lukács, de clarifier analytiquement et normativement les principes de la démarche marxiste maintenant élargie par l'intégration de la sociologie et contrainte par là à l'autoréflexion radicale. Or, on peut dire que *Histoire et conscience de classe* va ici réussir à imposer l'idée selon laquelle ces fondements analytiques et normatifs relèvent *d'une certaine vision philosophique de l'agir humain*, de ses formes normales et de ses formes pathologiques. De ce fait, sans connaître le texte des *Manuscrits*, Lukács retrouve par lui-même l'inspiration éthico-anthropologique de 1844 et en perfectionne l'expression : il présente même, en quelque sorte, une forme remarquablement rationalisée, à la fois théoriquement précise et sociologiquement opératoire, des thèmes issus de 1844. Ce vers quoi tendaient ensemble Marx, Simmel et Weber, c'est à un concept général de dépossession qui peut désormais être dégagé dans sa généralité abstraite et perçu dans sa pertinence empirique. C'est pour cette raison que l'on peut considérer que les conceptions de Lukács, situées au confluent du marxisme et de la sociologie classique allemande et bénéficiant de la richesse de ses deux sources, marquent l'apogée de la théorie de l'aliénation (même si lui-même évite le terme), et ce n'est en tout cas pas un hasard si tous les courants qui, dans la suite du 20[e] siècle, d'Adorno à Debord, développeront ce modèle le feront (plus ou moins explicitement) à partir des idées de *Histoire et conscience de classe*. Avec Lukács, qui, en ce sens, radicalise la tendance déflationniste que nous avons vue à l'œuvre dans le passage de Simmel à Weber, le thème de l'aliénation moderne semble acquérir, même si c'est au prix d'une transformation terminologique qui pourrait égarer (le passage de l'*Entfremdung* à la *Verdinglichung*), sa forme mature et, en un sens, définitive. Il semble passer du statut de notion métaphysique plutôt vague et lourde quant à ses présuppositions à celui de concept aux usages déterminés et contrôlables. C'est là la performance philosophique essentielle que tente, sans le dire, de réaliser *Histoire et conscience de classe*.

La nature de la réification

Dans sa postface de 1967, Lukács signale dans une incise qu'il regrette que la postérité –peut-être songe-t-il aux existentialistes français ou à ses propres disciples universitaires de l'Europe de l'est– n'ait pas respecté la mise entre parenthèses de la notion d'aliénation qu'il avait, à ses dires, consciemment et soigneusement pratiquée dans *Histoire et conscience de classe*

> On notera en passant que le phénomène de la réification, étroitement apparenté à l'aliénation *(der Entfremdung nahe verwandt)*, sans lui être identique ni socialement ni conceptuellement, a été employé [par les auteurs contemporains]comme son synonyme[71].

Comme l'avait senti Goldmann, cela revenait à affirmer que la notion de réification était appelée, aux yeux de son promoteur, à prendre en charge les intentions de l'« aliénation » jeune-hégélienne sans la réfuter à proprement dit, mais cela, bien *à distance* des présuppositions trop lourdes que le jeune Marx, encore prisonnier, selon les récits traditionnels, de la philosophie hégélienne et post-idéaliste, avait endossées un moment avant de les rejeter fermement[72]. D'après Goldmann, c'est du moins ainsi que

[71] *Geschichte und Klassenbewusstsein*[1923] in *Georg Lukács Werke*, Darmstadt, Luchterhand, *Früschriften II*, vol. 2, 1968, p. 27 ; tr. fr. (ici modifiée), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p. 401.

[72] À l'époque de la maturité, la vision lukácsienne de l'évolution du jeune Marx se révèle assez banalement progressiste ; elle suit le schéma habituel, « de la philosophie spéculative à l'économie politique », mais tout en faisant des *Manuscrits parisiens* (et non de *L'Idéologie allemande*, ce qui la différencie du propos d'Althusser) le témoignage fondamental de cette conversion. Voir, pour un exposé tardif, *Le Jeune Marx*[1955], Paris, Les Éditions de la Passion, 2002.

nous devrions comprendre rétrospectivement la *portée* historique essentielle qui fut alors celle du travail de Lukács (lequel, rappelons-le encore, ne pouvait alors connaître les textes du jeune Marx et se représentait certainement l'évolution de celui-ci comme une sortie linéaire hors du hégélianisme aboutissant au *Manifeste du Parti Communiste*).

Plus précisément, avec le thème de la réification, Lukács semble d'abord vouloir se défaire du dualisme mortel d'une *critique sociale* fondamentalement axée sur le phénomène de l'exploitation du travail et d'une *critique culturelle* principalement focalisée, quant à elle, sur les effets pervers de l'industrialisation des biens ou de la mentalité utilitariste. Avec la « réification », le penseur hongrois veut présenter le concept synthétique des deux critiques, plus précisément identifier ce en quoi la « tragédie de la culture » comme phénomène social total est *d'abord* vécue par le prolétariat, comme quelque chose qui, certes irréductible à la production au sens strict, se relie pourtant *immédiatement* à l'exploitation.

À vrai dire, ni le thème de la réification ni le terme lui-même n'étaient étrangers à Marx, si nous entendons par là ce qui se passe lorsque des éléments de l'existence humaine *sont traités* à contre-emploi comme des choses et, du coup, tendent à *se comporter effectivement* comme des choses. Ainsi, certains textes préparatoires de Marx donnent l'impression de laisser voir une sorte de nébuleuse originaire où se mêleraient encore aliénation, fétichisme et réification.

> L'échange universel des activités et des produits, devenu condition vitale pour tout individu singulier, leur connexion réciproque apparaît à ces individus eux-mêmes comme quelque chose d'étranger, d'indépendant, comme une chose. Dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir de la personne s'est transformé en pouvoir des choses[73].

Le sentiment de confusion vient ici qu'on ne voit pas si Marx critique le capitalisme, le marché, ou encore une sorte d'aliénation plus fondamentale qui se situerait au principe des deux. Dans des passages tout de même moins imprécis, le terme *Versachlichung* –d'ailleurs moins incongru en allemand que la jargonnante *réification* française– est utilisé occasionnellement, marquant une avancée conceptuelle importante. Par exemple dans les mêmes *Grundrisse*, où il est alors pris au sens faible d'une *matérialisation* d'un rapport social. L'argent est dit alors constituer la *réification* d'une relation intersubjective, en l'occurrence la confiance. Dans ce contexte, le mot n'appartient pas encore à la sphère de la pensée critique.

[73] *Manuscrits de 1857-1858*, *op. cit.* t. I, p. 93.

Certes, Marx s'abstient de parler de l'argent à la façon qui sera plus tard celle de Luhmann, *i.e.* en chantant les progrès procurés par le fait qu'un *medium* de communication neutre et sûr relaie l'incertitude des rapports interhumains soumis aux caprices des uns et des autres. Mais il ne s'installe pas non plus dans la posture critique habituelle de l'antimonétarisme socialiste du 19e siècle. Ainsi, il ne semble pas que l'auteur ait voulu ici mobiliser des réminiscences de la dénonciation jeune-hégélienne de l'argent (celle de Moses Hess que l'on retrouve dans les *Manuscrits de 1844*) inspirée par la philosophie de l'*Entfremdung*. Cela revient à dire que Marx ne semble pas apercevoir de lien systématique entre aliénation et réification. Ni non plus (comme le montre la disparition de la *Versachlichung* dans *Le Capital*) entre réification et fétichisme, malgré la proximité apparente des deux notions. C'est ce que montre un passage des *Grundrisse*.

> Les économistes voient clairement que l'existence de l'argent présuppose une réification (*Versachlichung*) de la connexion (*Zusammenhang*) sociale ; et ce, dans la mesure où l'argent apparaît comme un *gage*, ce que l'on doit laisser dans la main de l'autre pour en obtenir une marchandise. Les économistes eux-mêmes disent ici que les hommes font confiance à la chose (l'argent), confiance qu'ils ne se font pas en tant que personnes. Mais pourquoi font-ils confiance à la chose ? Manifestement, ils ne lui font confiance qu'en tant que *rapport réifié* des personnes entre elles (*versachlichtes Verhältnis der Personen*); en tant que valeur d'échange réifiée[74].

Lukács, quant à lui, part de l'analyse du « fétichisme de la marchandise » et non de la monnaie en général pour définir ce qu'est la *Verdinglichung*. Nous savons qu'il y a fétichisme quand, sous la pression du fonctionnement du marché lui-même, nous en venons à croire que l'essentiel, dans la vie économique, c'est le mouvement des choses, des biens marchands en l'occurrence, qui circulent et s'échangent. Sans même faire intervenir le thème de la « production » comme source des biens, il s'agit déjà là d'un phénomène que l'on pourrait qualifier de « réifiant ». En effet, l'illusion consiste à percevoir un échange de *biens* qui s'opère selon les lois anonymes du marché là où il s'agit en fait d'un échange *social*, d'un échange conscient entre des personnes qui comporte divers aspects et diver-

[74] *Op. cit.*, t. 1, p. 96. Dans *Économie et société*, Weber mentionne à une dizaine de reprises le concept de *Versacllichung*. Il semble désigner par là l'institutionnalisation rigidifiante d'un pouvoir au départ plus informel, par exemple fondé sur l'influence charismatique. Weber évoque ainsi l'existence d'un processus typique de « réification » du charisme, au sens où des qualités attachées à la personne en viennent à se détacher d'elles (par exemple grâce à des mécanismes comme la transmission héréditaire d'un pouvoir ou comme l'attribution à une communauté entière de dons autrefois uniquement reconnus à des individus qui en faisaient partie).

ses conséquences pour les individus concrets. En ce sens, on peut d'ores et déjà parler d'une « réification de la relation sociale ».

> L'essence de la structure marchande a déjà été souvent soulignée [dans le marxisme] ; elle repose sur le fait qu'un rapport, une relation, entre des personnes prend le caractère de la choséité et, de cette façon, d'une « objectivité fantomatique » qui, par son système strict de lois propres, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre des hommes[75].

Mais, loin de s'en tenir à ce premier niveau, le philosophe, dans *Histoire et conscience de classe*, généralise ce modèle et lui fait franchir la frontière qui sépare les représentations et l'effectivité sociale : il fait intervenir dès ce moment de son argumentation la conviction (elle aussi présente dans d'autres textes de Marx, mais que celui-ci n'aurait pas songé à faire intervenir au début de son exposé) selon laquelle c'est une loi historique du capitalisme que même ce qui ne relève pas de la sphère marchande à proprement parler doit y être de plus en plus considéré comme une simple chose que l'on peut s'approprier, dominer à merci, échanger, au lieu d'être appréhendé dans sa signification et sa valeur intrinsèques. Dans l'optique lukácsienne, le « fétichisme de la marchandise » refléterait donc *une tendance historique effective du mode de production capitaliste* et non pas seulement –c'était la thèse prudente de Marx– une propriété essentielle de la forme marchande de l'échange des biens une fois qu'elle s'est socialement universalisée.

> Cette objectivation rationnelle dissimule avant tout la choséité immédiate –qualitative et quantitative– de toutes les choses. Apparaissant sans exceptions comme des marchandises, les biens d'usage acquièrent une nouvelle objectivité, une nouvelle choséité, qu'ils n'avaient pas à l'époque de l'échange simplement occasionnel et qui annule leur choséité originaire et authentique[76].

Lukács ajoute ensuite que cette sorte d'*a priori* historique –tout est virtuellement chose, au sens de la manipulation instrumentale profitable– retentit sur la nature de l'activité en général. Celle-ci n'est pas seulement méconnue à cause de l'illusion d'optique qui attire notre attention sur la circulation plutôt que sur la production ; elle est *transformée* de l'intérieur par contrecoup, elle se fige, elle s'ordonne à des exigences hétéronomes : celles qui consistent précisément à tout traiter comme s'il s'agissait uniquement de « choses ». Cette organisation réifiante, qui devient tendanciellement prédominante dans le rapport à l'objet réel, désormais réduit à n'être plus qu'un substrat de qualités utiles dans la perspective des succès instrumentaux (et, en dernière analyse, du profit capitaliste), doit ainsi être comprise comme une grave déformation interne de l'activité subjective. Implicitement, Lukács admet ainsi l'hypothèse selon laquelle l'activité instrumentale et le fait de ne regarder le réel *que* dans la perspective de la manipulation induisent une mutilation non seulement *pour le réel* (qui, assurément, est souvent autre chose qu'une simple « chose »[77]), mais aussi *pour l'activité et donc pour l'agent*. Dans le processus de réification, ce dernier est dépossédé d'une capacité ou de capacités constitutives, que Lukács n'analyse guère mais dont il présuppose assurément l'existence et l'importance[78]. Bref, en réifiant systématiquement l'objet, l'activité subjective se trouve « réifiée » à son tour, c'est-à-dire indirectement soumise aux exigences caractéristiques du monde marchand. Ce n'est donc pas d'une simple *illusion* qu'il s'agit, comme au début du *Capital*, mais d'une *distorsion* essentielle et globale de l'effectivité. Le philosophe n'hésite pas à affirmer qu'il s'agit là de la source cachée de *tous* les phénomènes sociaux progressivement analysés au cours du développement de la pensée classique de l'aliénation : des conditions de vies dégradées des ouvriers à l'intensification des pouvoirs médiatisés par le droit rationnel en passant par la commercialisation des relations interhumaines et la différenciation des sphères d'activité. Et il ne manque pas de suggérer également que ces phénomènes constituent à leur tour la cause directe ou indirecte des sentiments spécifiques de malaise et de décalage que suscitent la « civilisation » moderne et sa « culture » propre.

Avant de s'engager dans l'étude des implications de la position de Lukács, il faut mesurer son apport et sa singularité au sein de la philosophie classique de l'aliénation.

Tout d'abord, il est clair que Lukács occupe une place à part dans cette tradition en ce que, justement, pour la première fois, il la comprend, pour ne pas dire qu'il la constitue implicitement comme une tradition. Car cherchant à reconceptualiser des phénomènes dépossessifs caractéristiques

75 *Geschichte und Klassenbewusstsein.*, p. 257 ; tr. fr. (modifiée), p.110.
76 *Ibid.*, p. 267 ; tr. fr. (modifiée), p. 120.

77 « L'attitude contemplative à l'égard d'un processus mécaniquement conforme à des lois et qui se déroule indépendamment de la conscience et sans l'influence d'une activité humaine, qui, autrement dit, se manifeste comme un système achevé et clos, transforme aussi les catégories fondamentales de l'attitude immédiate des hommes à l'égard du monde : elle ramène l'espace et le temps à une commune mesure, elle ramène le temps au niveau de l'espace ». *Ibid.*, p. 264; tr. fr. modifiée, p. 117.
78 Voir, sur la nature des présuppositions normatives et anthropologiques de l'analyse de Lukács, les judicieuses remarques d'A. Honneth, *La Réification*, Paris, Gallimard 2007, ch. 1.

de la modernité que Marx avait signalés sans plus vouloir fournir la *théorie* qui permettraient de les interpréter, Lukács –et c'est ce qui le rattache par des chaînons devenus certes nombreux aux idées de 1844– désire également intégrer à son propos les apports descriptifs et analytiques de la sociologie de Simmel et de Weber. En tant que phénomène très général, en tant que condition de possibilité de nombreuses pathologies sociales concrètes, il voit se manifester la « réification » induite par le mode de production capitaliste, bien entendu, dans l'usine, mais aussi dans d'autres sphères sociales et dans la culture. C'est assurément elle qui, selon lui, constitue le principe des malaises mis en scène dans la *Kulturkritik* et les pensées sociologiques qui ont développé certains de ses thèmes caractéristiques. C'est ainsi que le philosophe hongrois croit pouvoir intégrer la vision wébérienne de l'emprise grandissante de l'administration bureaucratique sur la vie sociale : cette tendance apparaît comme un des aspects macroscopiques de ce mouvement général par lequel le monde social est progressivement assujetti à un pouvoir « rationnel » en fonbction duquel les activités des individus se manifestent comme des « choses » qu'il faut prévoir, réglementer, organiser. Quant au processus de « différenciation des sphères » typique des sociétés modernes et dans lequel Simmel percevait la cause principale du sentiment d'insatisfaction et de décalage qu'éprouve l'homme moderne, il est certain que Lukács estimait que *lui aussi* devait être expliqué comme un effet de la réification en tant que tendance historique. Dans sa perspective, c'est notre besoin de maîtrise instrumentale qui nous pousse à fragmenter l'espace de la vie sociale et culturelle en domaines de plus en plus indépendants les uns des autres et donc, paradoxalement eu égard aux fins initialement visées, de plus en plus opaques. Le philosophe élabore ainsi le programme d'une théorie de la « dépossession sociale du pouvoir d'agir » comme si elle devait comprendre et relayer aussi bien les préoccupations *morales* soulevées par le sort des classes qui sont victimes d'injustices sociales que les préoccupations *éthiques* nées des malaises liées aux modalités polymorphes de la « modernisation » des sociétés.

En second lieu, le philosophe hongrois propose, sans le vouloir, une réforme énergique des bases théoriques de cette pensée de la dépossession inspirée par Marx qui commence à prendre une certaine cohérence sous sa plume –des bases qui restaient singulièrement incertaines depuis l'abandon par Marx lui-même du modèle critique de 1844. Il semble vouloir échapper au dilemme dangereux qui s'était mis en place du fait de cet abandon : soit adopter une version du subjectivisme philosophique traditionnel (ce qui est le cas jusque dans le vitalisme de Simmel), soit entretenir à son égard une attitude de distance sceptique, mais sans proposer une alternative théorique déterminée qui permettrait de fonder sérieusement le concept de dépossession (Marx dans *Le Capital*, Weber), ce qui conforte le subjectivisme dans

sa prétention à constituer la *seule* position méta-empirique forte qui soit adéquate à la pensée de la dépossession sociale. Le thème directeur de cette réforme est le passage du modèle du sujet au modèle de l'agent.

Au premier abord, Lukács semble estimer que ce qui est foncièrement pathologique, ce n'est pas le fait de perdre son essence, d'être dénaturé en raison des circonstances sociales, mais le fait que l'activité ne réalise pas ses possibles les plus propres, ceux qui, vraisemblablement, gravitent autour d'un rapport au réel qui révèle celui-ci, le respecte dans sa dimension de présence chaque fois originale au lieu de le soumettre à l'optique instrumentale, évidemment aveugle et mécanique. L'aliénation voulait, à l'origine, révéler une corruption interne « profonde » du sujet ; la réification, opérant une *Aufhebung* de cette ambition, entend, en quelque sorte, s'en tenir à la surface : il y a des *phénomènes sociaux particuliers* qui, en tant que tels (et non pas en tant qu'ils révéleraient une mystérieuse absorption du sujet par l'objet) expriment et causent en même temps une déformation du *mouvement spontané de l'agir*. Par là, la philosophie sociale critique n'est plus rivée à l'imaginaire d'une subjectivité qui se perd en s'objectivant socialement et voudrait se retrouver ; elle n'est plus rivée au fantasme de l'Homme total qui devrait se réaliser complètement dans une histoire redevenue transparente. La conception plus neutre de la partialité inévitable de la rationalité instrumentale suffit à assurer philosophiquement le propos lukácsien : l'idée sobre d'un rapport faussé, inauthentique à l'objet, d'une intentionnalité malheureuse, se substitue à celle de la corruption de la nature du sujet ; et le contraste déterminant n'est plus celui du sujet et de l'objet, mais de l'activité authentique, digne de ce nom, et de l'activité faussée, inauthentique.

Dans ce qui suit, nous voudrions évaluer le succès de cette proposition de réforme qui apparaît rétrospectivement comme une tentative d'achever, en lui donnant son assise définitive, la tradition inaugurée en 1844. Notre conclusion sera qu'elle échoue nettement. Nous verrons la preuve de cet échec dans le fait que le dispositif mis en place par Lukács n'est pas assez puissant pour que la théorie de la réification puisse, finalement, dans ses conclusions ultimes, résister à l'attrait exercé par l'ancien modèle, pourtant si problématique : celui qui relie la focalisation sur *l'aliénation objective* systémique à la fascination pour l'image d'un *sujet qui se possède lui-même* sans obstacles ni extériorités.

La consécration de l'aliénation objective

Quels sont les phénomènes empiriques inconvenants que Lukács pensait éclairer le plus puissamment avec le thème critique de la réification ? Les deux interprétations disponibles les plus convaincantes répondent, pour ce qui concerne la première, que c'est la tendance à la marchan-

disation universelle et, pour ce qui concerne la seconde, que c'est l'existence d'attitudes objectivantes et instrumentales dans la vie sociale.

La critique de la marchandisation. La première réponse à la question posée pourrait consister à dire que ce qui intéresse Lukács, c'est l'approfondissement d'une critique de la marchandisation que Marx n'avait fait que suggérer, ce qui serait rendu possible par l'une des nouveautés apparentes de son approche, à savoir sa focalisation sur les effets sociaux du capitalisme *au-delà de l'exploitation elle-même*[79]. La « *Verdinglichung* » permettrait alors de fonder une analyse des effets de la tendance à la marchandisation universelle qui n'a été qu'effleurée dans *Le Capital.* C'est ce sens que, par exemple, suggère Adorno lorsqu'il utilise le terme « réification » dans son brillant texte de 1938 sur « le caractère fétiche dans la musique » –texte fondamental historiquement en ce qu'il tente pour la première fois d'imposer la problématique du fétichisme et de la réification dans la critique de la culture.

Adorno y part des fausses directions qu'emprunte à l'époque contemporaine l'intérêt du public amateur dans le domaine musical : par exemple, l'intérêt pour les instruments anciens et réputés, l'intérêt pour les chefs d'orchestre charismatiques, pour les « voix » célèbres et les virtuoses spectaculaires, etc. Le terme « fétichisme » s'impose alors naturellement à lui pour démystifier le respect religieux qui s'empare des foules devant ce qui, en vérité, autrement dit du point de vue de l'Art lui-même, ne constitue que des moments abstraits : on traverse les océans pour voir jouer Toscanini ou pour s'extasier devant un Stradivarius… La « réification », sous-jacente à cette divinisation indue et à ces cultes trop bien organisés, serait le mouvement par lequel des pratiques complexes comme la création ou l'exécution musicales sont méconnues, décomposées en éléments abstraits, *chosifiés*, et alors détournent l'attention de l'essentiel et, en l'occurrence, font obstacle à l'intelligence de l'art musical.

Dans un deuxième temps, Adorno interprète cette transformation comme la *conséquence directe* d'une commercialisation de la musique classique. Sa présence comme bruit de fond dans la publicité ou au cinéma, le fait que l'on s'autorise des « arrangements » qui permettront à l'industrie

[79] Cette indifférence de Lukács devant le phénomène économique de l'exploitation et, par contrecoup, devant ses corrélats « aliénants » du point de vue d'une subjectivité sensible et pathique, s'exprime de façon limpide dès le début du texte. Il y explique que l'essentiel du capitalisme pour lui, ce n'est pas, comme dans *Le Capital*, l'exploitation ou l'aliénation subjective (symbolisée chez Marx par la souffrance *corporelle*) qui l'accompagne, mais la privation de la liberté au sens de la maîtrise consciente et volontaire des conditions de sa propre existence. C'est là l'argument typique qui, on le verra, conduira l'auteur à réduire l'aliénation en général à l'aliénation objective induite par les systèmes anonymes de la modernité. Voir *op. cit.*, p. 264 ; tr. fr., p. 117.

du disque de faire de gros profits grâce aux partitions de Mozart, constituent deux autres aspects de cette marchandisation, mais elle s'impose en fait partout avant même que l'industrie du disque ne lui donne un aspect plus visible. Cet argument anti-commercial exprime la position centrale d'Adorno : le fétichisme, c'est l'adoration, historiquement ironique, de ce qui, à la suite de la marchandisation universelle, n'est malheureusement déjà plus définissable que comme une valeur d'échange en elle-même insignifiante pour la vie –une adoration qui vient compenser illusoirement la *perte mutilante* d'une effectivité, autrement dit de la valeur d'usage dans sa plénitude. Dans son texte, Adorno cherche à articuler cette position à une exégèse extrêmement subtile du passage de Marx sur le fétichisme[80]. Il veut montrer que le culte commercialisé de l'art constitue la forme achevée de ce fétichisme. Car ce culte serait la façon dont une société où *tout* est entré dans le circuit de l'échange marchand s'offre un supplément de spiritualité qui, bien sûr, ne présente aucun risque pour elle puisqu'il est lui-même parfaitement intégré au jeu de la circulation des marchandises. Sans s'arrêter à cette conclusion, on peut conclure que, implicitement, Adorno considère que la catégorie lukácsienne de *Verdinglichung*, qu'il mobilise ici de façon particulièrement créative mais en ayant l'impression d'en révéler un potentiel constitutif, forme *d'abord* un instrument destiné à dénoncer la marchandisation du monde et la commercialisation de la société : la réification est ce qui advient à des choses importantes et possédant une valeur par elles-mêmes quand elles sont soumises aux lois du marché.

La critique de l'attitude instrumentale dans le monde humain. Soixante-dix ans après Adorno, A. Honneth a tenté une reconstruction de la catégorie de réification moins inspirée par les intuitions de l'ancienne *Kulturkritik* relatives au nihilisme et au relativisme impliqués par la pénétration du capitalisme dans la société et la culture que par l'intention de décrire plus précisément la dégradation qualitative de la vie humaine qui intervient du fait de l'emprise grandissante de la relation instrumentale à autrui et à soi. Ici, les idées de Marx sur le « fétichisme de la marchandise » cessent d'exercer leur emprise : c'est plutôt vers la distinction kantienne entre la valeur intrinsèque des personnes et l'indifférence des choses échangeables qu'il faudrait regarder si l'on recherchait une préfiguration historique. Selon Honneth, obnubilé par la critique du capitalisme, à la fois vraie et trop générale pour rendre compte des faits qui pourraient gager empiriquement la catégorie de réification, Lukács aurait ainsi négligé de préciser l'infrastructure praxéologique de sa propre position. Celle-ci consisterait

[80] « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hören » (1938); tr. fr., *Le Caractère fétiche dans la musique*, Paris, Allia, 2001, p. 30-31.

dans une hypothèse que Honneth développe en mobilisant ses propres hypothèses, mais tout en considérant que la mobilisation de celles-ci permet de mieux comprendre ce que Lukács lui-même appelait « *Verdinglichung* ». Cette hypothèse est qu'une attitude réifiante intervient quand nous perdons de vue la dimension première et incontournable d'ouverture à autrui et à soi que Honneth comprend comme une « attitude de reconnaissance » : celle par laquelle autrui et soi-même se dévoilent comme tels moyennant un mouvement de participation engagée. Plus précisément, nous adoptons une attitude réifiante en face des personnes non pas simplement quand nous les considérons de façon instrumentale –car il peut s'agir là d'un aspect banal de la vie sociale, et aussi du résultat d'une tendance liée à certaines évolutions historiques irréversibles–, mais quand nous oublions le fait que cette instrumentalisation, qui se détache sur fond d'une reconnaissance préalable, ne peut ni ne doit en annuler la portée.

Ce que Lukács aurait eu d'abord en vue d'un point de vue critique dans son essai de 1923, c'est donc un certain nombre d'attitudes humaines qui consistent à regarder les personnes (soi-même et autrui) de façon purement contemplative, observatrice, extérieure –donc comme s'il s'agissait de « simples choses »– en refoulant ce mouvement empathique premier qui leur confère pourtant leur spécificité et leur tranchant. Sociologiquement, cette analyse correspond au développement de conduites déjà signalées par Lukács, mais qui tendent actuellement à se diffuser et à s'approfondir selon Honneth : on aurait, d'un côté, la froideur, l'indifférence dans les relations sociales, la manipulation cynique d'autrui, et, de l'autre, un rapport à soi-même qui se rapproche de l'auto-exploitation, dans lequel l'individu s'efforce de se conformer à des modèles d'identité valorisés sur le marché (le marché du travail ou le marché amoureux)[81].

La critique des systèmes de l'aliénation objective. Les analyses d'Adorno et de Honneth se complètent et dévoilent chacun un aspect du projet originaire de Lukács : ce sont bien à la fois des « valeurs » et des « personnes » qui se trouvent réifiées dans les sociétés modernes. Pourtant, du point de vue sociologique, il est clair que l'auteur de *Histoire et conscience de classe* ne considérait ces phénomènes que comme des conséquences de la constitution de « systèmes abstraits », autrement dit de sphères d'activités sociales autonomisées et parasitaires par rapport à l'univers de la vie sociale concrète. Comme à Weber, la réification de la vie sociale lui apparaissait d'abord comme le contrecoup de l'apparition et de la croissance permanente de forces sociales (essentiellement, l'économie capitaliste et le pouvoir administratif-bureaucratique) centrées autour de la rationalité téléo-

[81] Voir A. Honneth, *La Réification*, ch. 6.

logique et mues par une tendance à l'autoreproduction toujours élargie qui s'effectue aux dépends des individus concrets.

> La rationalisation formelle du Droit, de l'État, de l'administration, etc., signifie, objectivement et réellement, une semblable décomposition de toutes les fonctions sociales en leurs éléments, une semblable recherche des lois formelles et rationnelles qui régissent ces systèmes partiels séparés avec exactitude les uns des autres, et implique donc, subjectivement, pour la conscience, des répercussions dues à la séparation du travail et des capacités, ainsi que des besoins individuels de celui qui l'accomplit[82].

On voit que Lukács décrit la source sociale de la « réification » d'une façon qui ne diffère pas essentiellement de la peinture que le jeune Marx faisait d'un monde industriel commandé par les exigences issues de la propriété privée : une logique anonyme, déconnectée des réalités vitales individuelles et collectives (les « besoins »), sans finalités intelligibles en dehors de sa propre perpétuation à tout prix, se met en place qui vit des prélèvements indus qu'elle opère sur les éléments substantiels de la vie sociale ; et, en retour, elle reconfigure à leur détriment le monde vécu des individus. La conduite réifiante, par lequel le « réel » se transforme analytiquement en une série de « choses » indifférentes, manipulables, échangeables ne se réduit pas à la marchandisation (Adorno), et elle n'affecte pas non plus seulement les relations interhumaines et les relations avec soi (Honneth). C'est sur des entités abstraites comme le « Droit » ou le « Capital » que le philosophe fait peser la responsabilité dernière de sa diffusion et de son emprise. En dernier ressort, son idée est que la réification, comme forme de conscience et surtout comme forme de pratique, constitue la manifestation sociale principale des demandes fonctionnelles des systèmes autonomisés qui doivent considérer le monde comme un ensemble de « choses » à traiter dans *leur* perspective étroite. Elle est le résultat d'une rationalisation forcée, qui prend la forme d'une immixtion des systèmes fonctionnels rationnels dans la vie sociale. L'activité sur elle-même de la société, au lieu d'exprimer la puissance de l'autonomie, se développe sur le mode de l'exercice d'un pouvoir déformant et d'une domination extérieure. On en conclura que, avec la théorie de la réification, Lukács parvient surtout à généraliser et à perfectionner la conception de l'aliénation objective esquissée dans les *Manuscrits de 1844*. Il donne une présentation crédible sur le plan sociologique du fait que le jeune Marx avait brièvement mis en valeur : le caractère pathogène du parasitage qu'exercent les forces sociales qui absorbent l'énergie des individus et les empêchent de mettre en œuvre

[82] *Geschichte und Klassenbewusstseini*, p. 273-274 ; tr. fr. (modifiée), p. 127.

leur pouvoir d'agir autonome[83]. Plaçant ce fait au cœur de sa construction, *il consacre implicitement la problématique de l'aliénation objective* comme l'élément central, pour ne pas dire comme le thème unique, d'une pensée de l'aliénation sortie de la nébuleuse métaphysique originelle.

Persistance du subjectivisme philosophique : le messianisme révolutionnaire de Lukács

On a déjà évoqué le problème : le principal bénéfice philosophique de cette *Aufhebung* de l'aliénation par la réification que propose Lukács, c'est apparemment la rupture avec le substrat lourdement subjectiviste de la thématique post-hégélienne de l'aliénation. Qui parle d'aliénation semble amené à supposer fantasmatiquement que la situation normale du sujet peut se décrire comme une possession transparente de soi-même et de tous ses produits propres ; en revanche, qui parle de réification se borne à laisser entrevoir, de manière bien plus sobre et neutre, un monde dans lequel le réel serait simplement considéré et traité *de façon appropriée*, sans perspective idéaliste de résorption de l'objet. Ce qui serait « possédé » dans ce cas, ce serait uniquement *le pouvoir se rapporter correctement* à ce vers quoi se dirige naturellement la connaissance et la pratique, et qui se trouve à la fois mal accueilli et malmené si nous le posons comme une simple « chose » manipulable et échangeable à merci. Cette orientation prometteuse du propos de Lukács peut être vue comme un acquis encore actuel : elle fixe les limites à l'intérieur desquelles une reprise de l'idée d'*Entfremdung* peut être envisagée. Cependant, il existe aussi des raisons sérieuses de penser que

[83] Dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (voir en part. les ch. 4 et 8), Habermas oriente le concept de réification dans ce sens secondaire : selon lui, ce qui est réifié en raison de la prégnance des systèmes autonomisés, c'est moins le « réel » en général que les *rapports sociaux au réel*. Il y aurait donc réification au sens plus précis du terme, plus opératoire sur le plan sociologique, quand, réflexivement, les rapports sociaux sont naturalisés, congelés, deviennent indisponibles pour la volonté transformatrice des agents du fait de la pression exercée par les systèmes de rationalisation. Habermas innocente en quelque sorte le principe de la « première » réification, la réification de premier niveau (considérer les choses froidement, analytiquement, instrumentalement), pour mieux pouvoir accuser la « seconde », celle qui se produit comme un effet collatéral de la diffusion sociale contrainte de la première : la réification *sociale* des rapports réifiants au réel. Par rapport à *Histoire et conscience de classe*, les connotations primordialement associées à l'idée de « chose » se modifient donc : la chose est ici d'abord ce qui s'impose dans sa massivité et son extériorité compacte (par opposition aux réalités sociales que l'on a faites et que l'on peut vouloir défaire ou refaire), plutôt que ce qui est indifférent et manipulable à merci (par opposition à ce à quoi l'on se sent lié et qui se dévoile dans un mouvement empathique de participation engagée). Cependant, cet usage habermassien spécifique est souvent préfiguré dans le texte de Lukács. C'est ainsi que dès sa première définition de la réification, déjà citée, il insiste sur le fait que c'est *la relation interpersonnelle* qui y « prend le caractère de la choséité » (*Ibid.*, p. 257 ; tr. fr. modifiée, p. 110), ce qui marque déjà une différence avec le point de vue marxien. En fait, Lukács semble s'appuyer continûment sur la présupposition selon laquelle une attitude ou une activité réifiante quant à son objet est *aussi* tendanciellement réifiée quant à sa nature

Lukács n'est lui-même pas complètement resté fidèle à cette orientation et ne s'est donc pas arraché à l'orbite du subjectivisme philosophique. C'est surtout la thématique finale du « sujet de l'Histoire », véritable conclusion de l'essai central de *Histoire et conscience de classe*, qui montre à quel point Lukács ne peut dépasser le modèle du sujet qui maîtrise absolument les choses et se possède soi-même : le rattachement de la théorie de la réification au subjectivisme philosophique, longtemps masqué dans le texte, finit par éclater dans ses conclusions plus politiques.

La troisième partie de l'essai lukácsien est en effet consacrée à une interprétation de la position du prolétariat . C'est lui, nous dit-on, qui, dans la décision révolutionnaire, a vocation à renverser la réification et à stopper les dynamiques régressives liées à la diffusion du schème marchand-rationnel dans la vie sociale. Il s'agit là d'un thème constant de Marx lui-même dont la provenance hégélienne est transparente : dans la situation historique créée par le capitalisme, les intérêts particuliers de la classe ouvrière coïncident naturellement avec les intérêts universels de la société ; de sorte que, selon la formule curieuse de l'« Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel », c'est la classe porteuses de « chaînes radicales » qui, nouvel universel concret, est seule appelée à agir de manière radicale dans le champ politique. La tonalité vaguement christique de ce genre de considérations disparaît certes complètement chez le Marx de la maturité. Et c'est d'une façon autrement plus sobre que la théorie des contradictions du mode de production capitaliste pourra intégrer le thème selon lequel le prolétariat se trouve en position de pouvoir mieux qu'aucune autre classe comprendre le système économique qui se développe à ses dépends et donc le renverser. Cependant, dans son principe, l'idée antiplatonicienne selon laquelle les compétences qui rendent possibles la saisie et la production de l'universel politique sont fondamentalement liées à une position d'exploité et d'exclu dans le système reste commune au Marx de la maturité et au Lukács de *Histoire et conscience de classe*.

À ce moment de son argumentation, Lukács tend à substituer à l'idée d'un intérêt (subjectif et objectif) à la révolution chez ses agents futurs l'idée d'une lucidité intellectuelle spéciale, d'un rapport privilégié au schème cognitif issu du phénomène de l'échange marchand en cours de généralisation –ce qui place entre parenthèses la question délicate de la *motivation* pratique qui pourrait conduire à l'engagement révolutionnaire dans les masses. La révolution n'est pas le fait d'une classe qui souffre et qui lutte pour la justice, du moins contre l'injustice ; c'est le fait d'une *conscience* qui perçoit le vrai, qui comprend le sens de l'Histoire et du présent et agit en conséquence. Selon ses propres déclarations, ce qui intéresse le philosophe ici, c'est avant tout « l'orientation vers la totalité », *i.e.* le fait que la connaissance de soi de la classe ouvrière enveloppe en principe la

connaissance de la totalité sociale[84]. Dans le rationalisme de Lukács, au moment où la conscience prolétarienne s'oriente vers la totalité, elle se fait raison pratique, conscience d'un changement de la réalité dont la responsabilité lui revient manifestement. Ainsi, l'aspiration révolutionnaire s'enracinerait moins dans le désir de mettre fin à un régime économique mal fait dont on pâtit quotidiennement que dans la conscience diffuse d'une fausseté métaphysique intrinsèque de l'auto-compréhension de la société dont il est porteur. En exagérant à peine, on pourrait donc conclure que Lukács fait du prolétariat le représentant fantasmé d'un désir de subversion total de l'ordre existant qui est *d'abord* celui d'un intellectuel formé à la *Kulturkritik*, et qu'il tire ses impulsions les plus profondes d'une mise en cause de la corruption philosophique d'une civilisation nivelée par la mentalité instrumentale. D'où une intellectualisation de l'activité politique : le philosophe est amené à la comprendre sur le modèle d'une *conscience qui voit intuitivement la vérité*, saisit le sens de l'histoire prise comme un tout et qui, au contact de l'universel, agit sur cette base dans l'élément de l'évidence.

C'est dans ce contexte que Lukács parle du prolétariat comme du « sujet-objet » de l'Histoire. La seconde partie de l'expression se comprend d'elle-même. On peut dire intuitivement que, comme son travail est la cible privilégiée de la réification, le travailleur peut être considéré comme sa victime principale et donc comme celui qui, à l'époque présente est réduit à l'état d'objet des processus sociaux.

> Ainsi, le caractère réifié du mode d'apparition immédiat de la société capitaliste atteint son paroxysme. [...] Pour le travailleur à qui est refusée cette marge intérieure d'une activité illusoire [que le bourgeois peut encore éprouver occasionnellement dans son activité], la dislocation du sujet conserve la forme brutale d'un asservissement tendanciellement sans limite. Il est par suite contraint de supporter qu'on le réduise à l'état de marchandise, à une pure quantité, en tant qu'objet du processus[85].

Mais pourquoi serait-il aussi *sujet* ? Que signifie le retour de cette catégorie, manifestement entendue en un sens emphatique très proche des conceptions de l'Idéalisme allemand ? Et quelles formes concrètes cette réémergence du « sujet » de l'histoire peut-elle prendre ? D'abord, Lukács ne semble pas comprendre l'expression « sujet de l'histoire » en un sens banalement volontariste. Elle équivaut pour lui d'abord *au sujet de la connaissance* de l'histoire. Dans ce sens, le philosophe cherche ici à répondre à la question de Dilthey ou de Rickert *–quelles sont les conditions de*

[84] *Ibid*, p. 354-355 ; tr. fr., p. 212.
[85] *Ibid*, p. 349-350 ; tr. fr. modifiée, p. 207.

possibilité de la connaissance rationnelle de l'histoire ?– plus qu'à celle de Hegel ou de Marx *–à quelles conditions l'Histoire peut-elle être faite de manière consciente, volontaire, rationnelle, plutôt que subie comme un destin ?–*. Plus précisément, il suppose que la réponse à la première question entraîne automatiquement une réponse sérieuse à la seconde. Chez Lukács, le raisonnement est apparemment le suivant : dans un état de réification avancé, tous les aspects de la vie du travailleur sont soumis à une rationalité instrumentale qui joue comme une puissance extérieure d'assujettissement total. À ce moment critique, la « contradiction » (qui, on le voit, n'a rien de directement économique) existant entre cette situation de passivité absolue et les opérations de la vie même, qui se déploient nécessairement dans l'élément de l'activité, ne peut qu'éclater aux yeux de ceux qui la subissent. Du coup, ceux-ci saisissent, par contraste avec leur propre état, le sens même de l'Histoire en général, qui est l'auto-affirmation active de l'homme, la réalisation de soi continuée au sein de la *praxis*. Le point de vue particulier, situé, du prolétariat sur lui-même et sur le présent s'élargit en une appréhension globale de ce qui fait le cœur de la socialité et de l'histoire en général. Ainsi, la conscience prolétarienne devient-elle la condition de possibilité, au sens transcendantal de l'expression, d'une vision à la fois exacte et globale de l'histoire. Le développement de la réification est alors virtuellement achevé, ce qui signe la (possibilité de la) fin du capitalisme.

> C'est de ce point de vue seulement que l'histoire devient réellement l'histoire humaine (*Geschichte des Menschen*). Car rien ne se produit désormais en elle qui ne puisse être ramené aux relations des hommes entre eux, à la fois fondement réel de son être et principe d'explication [86].

Que peut-il résulter de cette prise de conscience ? En 1920, Lukács s'appuyait encore clairement sur le modèle des Conseils ouvriers des débuts de la Révolution russe : dans une situation révolutionnaire, ils sont censés permettre par un jeu d'approximations progressives la mise en adéquation de la conscience possible du prolétariat, telle qu'elle résulte automatiquement du développement du mode de production capitaliste, avec sa conscience réelle[87]. Sans doute la dimension coopérative et heuristique de la formule démocratique du Conseil n'était-elle pas au centre de la valorisation lukácsienne : il y voyait plutôt un espace pédagogique par lequel l'intérêt général se trouve plus découvert et accepté qu'inventé. Mais celui-ci était encore censé offrir le cadre d'apprentissages collectifs, intersubjectifs, adéquats à la nature interactive de toute vie sociale.

[86] *Ibid*, p. 373 ; tr. fr. (modifiée), p. 231.
[87] Il s'agit là du thème conclusif d'un autre essai, plus ancien, parmi ceux qui composent *Histoire et conscience de classe* : « La conscience de classe ».

Dans le texte final du livre de 1923, « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation » –qui, de ce point de vue, fait plus qu'anticiper le tournant léniniste futur de son auteur–, le ralliement à la conception élitiste et avant-gardiste, voire autoritaire, du Parti, ralliement peut-être consécutif au durcissement de la situation en URSS et en Europe, est très clair. Lukács comprend désormais le Parti comme le guide d'une classe ouvrière qui, sans lui, resterait abandonnée aux fluctuations des opinions contradictoires et des intérêts particuliers. Sans doute cette situation non-démocratique est-elle présentée comme une étape provisoire liée aux urgences conjoncturelles de la lutte des classes à l'échelle internationale. Sans doute encore existe-t-il encore pour le philosophe hongrois, même à ce moment, une sorte de vie intérieure du parti qui comporte certains éléments vaguement démocratiques. Mais celle-ci est moins composée de discussions contradictoires et libres qu'elle ne constitue un facteur de cohésion et d'efficacité pour l'action décidée. Plus généralement, le parti ne se définit plus désormais que comme un acteur stratégique dans le jeu des luttes politiques, et l'on ne peut admettre ce qui pourrait nuire à ce but. Et presque plus rien ne peut faire obstacle à l'énoncé du principe selon lequel l'accès au royaume de la liberté passe par l'imposition d'une discipline de fer. Quant aux « masses » sans Conseils, elles ne sont alors là que pour empêcher la sclérose bureaucratique qui menace toute organisation : comme durant certaines phases de la Révolution française, leur mission se réduit à exercer une fonction d'alerte épisodique auprès des pouvoirs en place et de mise en cause violente de la « corruption » des responsables au sein de ce qui ne peut être qu'une dictature. Non sans cynisme, Lukács dit alors, et ce sont les dernières idées que l'on peut lire dans *Histoire et conscience de classe*, que les masses jouent un rôle actif en participant aux épurations – historiquement, les « purges » staliniennes se profilent déjà à l'horizon– qui sont régulièrement nécessaires pour que la fétichisation, sous la forme du rationalisme d'appareil administratif de domination, ne regagne pas du terrain au sein même du mouvement révolutionnaire.

Faut-il dire alors que le *sujet concret de l'Histoire* dont le philosophe parlait abstraitement quand il traitait très généralement de la réification –le sujet qui serait en mesure de médiatiser pour la *praxis* véritable la subjectivité lucide, mais encore purement théorique, de la classe ouvrière comprise comme universel concret– n'était autre, depuis le début, que le parti autoritaire ? Faut-il conclure que, jamais véritablement explicitée au début de la démarche théorique de Lukács, la *praxis* invoquée s'avère finalement relever du monopole d'une classe universelle auto-proclamée dont le philosophe n'a plus qu'à appuyer les prétentions exorbitantes ? Peut-être pas forcément, tant les prises de position politico-philosophiques consignées dans le volume de 1923 reflètent les différentes étapes de la constitution d'une

conjoncture mouvante et ambiguë. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est que l'apologie finale du Parti, qui vient occuper la place du sujet vrai de l'histoire, montre à quel point le philosophe s'est peu départi de certains schémas subjectivistes auxquels pourtant l'intervention de la catégorie de réification semblait tourner le dos. Pour lui, *il y a* un sujet universel capable de faire l'Histoire – qui réaffirmerait par là sa liberté absolue– qui va se ressaisir en se retrouvant derrière les apparences sociales ossifiées et réifiées pour pouvoir les renverser ; et il s'incarnera par excellence dans la subjectivité bien trop réelle –à notre regard rétrospectif– du Parti stratège et autoritaire et de ses cadres dirigeants[88]. L'idée d'un sujet qui n'est pas seulement un individu empirique lié à un corps, mais une puissance d'autoposition méta-empirique qui est vouée à chercher à se posséder intégralement elle-même, à maîtriser toutes les conditions de sa propre extériorisation, à résorber toute altérité –cette idée revient avec virulence au moment où Lukács, en tant que théoricien du Parti, définit les conséquences politiques de son analyse. À tel point que l'on doit supposer qu'elle n'avait jamais été, malgré les apparences, complètement conjurée ni correctement critiquée. On en conclura que, en dépit d'innovations philosophiques importantes, Lukács reste sans le savoir sous la dépendance de deux décisions précipitées propre aux *Manuscrits de 1844* qui, trop dogmatiquement posées, ont fragilisé *toute* la philosophie classique de l'*Entfremdung*, soit que ses représentants aient étroitement adhéré à ces décisions primitives, soit qu'ils n'aient pas jugé bon de les réformer énergiquement. Il s'agit (1) de la décision de faire de l'aliénation objective-systémique (les « puissances étrangères ») le principe *fondamental*, si ce n'est unique, de la dépossession du pouvoir d'agir dans les sociétés modernes et (2) de la décision d'expliquer cet état de fait à partir d'un vocabulaire largement emprunté au subjectivisme philosophique.

[88] Dans sa dernière œuvre, *Ontologie de l'être social*, Lukács repassera du modèle de la réification à celui de l'aliénation. Même s'il cite peu d'auteurs en dehors de Marx, d'Engels et de Lénine, ce sont les développements de la sociologie critique états-unienne de l'après-guerre (D. Riesman, C. W. Mills, W. Whyte, J. K. Galbraith...) et la popularisation de la thématique de l'aliénation dans le sillage de l'existentialisme européen que l'auteur a désormais en vue. Il tente en fait de les réinscrire dans un modèle économiste classique et prend appui pour cela sur les formulations les plus aiguës des *Manuscrits parisiens*, défendant un humanisme assez convenu qui prend la forme d'une défense du projet du « socialisme à visage humain », compris comme la perspective la plus prometteuse pour la période post-stalinienne en Europe de l'est. Les formes contemporaines de l'aliénation se résumeront donc à ce qui, *à l'ouest,* indique ce que le socialisme bien compris permettrait d'éviter *en plus de l'exploitation du travailleur* –des grandes organisations mécaniques qui broient l'individu au consumérisme aveugle, de la manipulation publicitaire systématisée à la propagande politique éhontée. À la fin de sa carrière, Lukács fait donc de nouveau d'aliénation le concept englobant de la critique de la modernité, comme pour montrer les limites au thème de la réification. Par ailleurs, la disparition de la réification confirme de façon paradoxale que, dans la trajectoire de Lukács, il se sera toujours agi de deux paradigmes distincts.

C'est cet héritage ambivalent que feront fructifier les analyses philosophico-sociologiques de l'« aliénation » dans la suite du 20e siècle. En ce sens, l'échec philosophique de Lukács, au sens d'une absence de réflexion critique sur certaines des présuppositions les plus contestables de son discours, pourrait ne pas sembler très grave : il n'a pas empêché la diffusion toujours grandissante des idées caractéristiques de ce moment où la pensée de l'*Entfremdung* tenta de se prolonger et de se rationaliser sous la forme de la théorie de la réification. Il y aura pourtant une sanction historique lourde de cet échec. Elle consistera en ce que, philosophiquement et quant à ses orientations et ses apports théoriques essentiels, la pensée de l'aliénation *va désormais stagner*. Et cela alors même, encore une fois, que ses thèmes caractéristiques, ainsi que les instruments intellectuels qui avaient été élaborés au cours de son histoire classique, seront sans cesse et même de plus en plus mobilisés et popularisés dans des analyses souvent éclairantes et judicieuses –des analyses qui ont marqué la culture critique comme les sciences sociales de la seconde moitié du siècle dernier. Ce succès va ainsi permettre de masquer pour longtemps des défaillances théoriques pourtant criantes. Ces défaillances, elles seront pourtant bien perçues, mais à l'extérieur, par les adversaires de la tradition théorique inaugurée par Marx. Mieux encore, c'est la pensée classique de l'aliénation-réification qui va constituer, pour le meilleur et pour le pire, la cible privilégiée d'une critique du subjectivisme qu'elle avait pourtant commencé à engager, sans disposer en elle-même de vrais moyens pour la développer. Va alors s'installer une situation fâcheuse dans laquelle la théorie sociale se chargera d'*appliquer* les schémas acquis durant le processus d'apprentissage qui s'est déroulé entre Hölderlin et Lukács, pendant que la création philosophique la plus intéressante de l'époque se développera justement en partie à partir de l'intention de *contester* ces mêmes schémas. C'est cette situation divisée que le chapitre suivant tente d'analyser pour que l'on puisse ensuite (chapitre 3) concevoir les moyens de la *défaire*. C'est-à-dire de reconstruire un concept d'aliénation qui soit à la fois à la hauteur des apports incontestables de l'histoire dont nous avons rappelés quelques jalons et des exigences de la réflexion critique.

Chapitre 2. Conséquences et contrecoups de l'échec lukácsien : crise du modèle de l'aliénation, redécouverte de la subjectivité

En recourant au terme « aliénation », Marx essaya de concevoir *en même temps* ce qui lui apparut comme les deux aspects *complémentaires* quoique bien différents et hiérarchisés de la « dépossession » historique du pouvoir social d'agir à l'époque moderne : la constitution d'objectivités sociales illégitimes passées hors contrôle, d'une part, et, de l'autre, les lésions vécues par les individus, selon le modèle de l'expérience de la souffrance et de l'amoindrissement de soi. Mais ce concept bicéphale d'aliénation, Marx ne l'a pas enraciné dans un terrain qui aurait pu bien l'accueillir pour le faire fructifier. C'est qu'il fut trop tenté de relier directement le langage de description qu'il mettait en œuvre à une variante dure du subjectivisme philosophique : celle-ci devait servir, *via* une philosophie du travail, à rendre compte de la constitution des objectivités sociales illégitimes auxquelles il accordait un poids prépondérant dans sa construction. C'est pourquoi il fut progressivement porté à substituer à ce que tentait de saisir globalement en 1844 le concept d'*Entfremdung* une construction bien plus complexe, plus ambiguë sous certains aspects, en tout cas fort éloignée de tout modèle abusivement unifié. Face à cette position de retrait subtile, mais qui a l'inconvénient majeur de suggérer que l'idée d'« exploitation » suffit à définir le périmètre de la critique de la société moderne, quitte à s'articuler *ensuite* à d'autres thèmes latéraux, le concept lukácsien de « réification » peut être considéré comme une tentative séduisante de ressaisir philosophiquement les tenants et les aboutissants d'une critique englobante du capitalisme et des phénomènes historiques qui lui sont liés par des chaînes plus ou moins longues.

En effet, la réification, comme l'ancienne *Entfremdung*, définit bien une sorte d'altération qualitative de toute la vie sociale qu'une philosophie de la misère à l'ancienne mode ne pouvait guère comprendre. Plus précisément, c'est ce qui se passe quand les échanges, les rapports sociaux (au sens le plus large du terme), sont soumis à des *pressions* qui dérivent en dernière instance de la systématisation indue de ce qui se joue *dans le rapport ins-*

trumental que nous avons avec les choses. Dans le paradigme de la réification bien compris, le concept de rationalité instrumentale, phénoménologiquement et sociologiquement déterminé, est donc premier selon l'ordre des raisons. Et, mieux encore, le schéma de l'aliénation, sous la forme primordiale de la perte du propre qui devient « puissance étrangère » (Marx), ne semble alors plus représenter qu'une manière de parler de certaines *conséquences*, voire seulement de *certains aspects* de cet état de fait. Ainsi, *en principe*, Lukács semble-t-il proposer une sobre théorie des rapports sociaux et de leur inaccessibilité à l'intelligence et à la volonté collectives, plutôt qu'une lourde philosophie de la subjectivité provisoirement empêtrée dans le résultat de ses opérations ou encore qu'une ontologie englobante du travail.

Mais, ce faisant, et contrairement à ce qu'il comprendra plus tard de son œuvre, Lukács n'opère pas simplement en 1923 un dépassement dialectique de l'aliénation qui ne laisserait aucun résidu. Il ne relaie évidemment qu'un modèle de pensée de l'*Entfremdung* qui a été par ses soins très vigoureusement allégé, voire mutilé. En effet, la notion de réification désigne bien l'impact, sur la vie et sur les rapports sociaux en particulier, de la mise en place des systèmes objectivants comme le capital ou l'État bureaucratique. Contrairement à une image répandue, elle est là non pour déplorer que l'on traite les gens comme des choses, mais pour exprimer le fait que dans les sociétés modernes, des abstractions réalisées s'organisent qui se manifestent pour les individus comme des facteurs d'impuissance et de paralysie. *Mais, même dans ces conditions, elle semble phénoménologiquement bien moins porteuse que la notion originaire d'aliénation.* En effet, plus que le Marx des *Manuscrits* ou même que celui du *Capital* (qui savait qu'il faut aussi toujours savoir décrire ce qui se passe pour les gens et ne perdait pas de vue l'expérience individuelle de la diminution de soi), Lukács investit donc la théorie des médiations objectivées de la charge d'occuper *tout le domaine central* de la théorie sociale, même si le concept de *Verdinglichung* est bien là pour désigner les aspects concrets de la dépossession et pas seulement pour en nommer la signification sociologique objective. Du coup, le moment subjectif de l'aliénation, la *Selbstentfremdung*, est oublié alors que c'était là que se concentraient les analyses peut-être les plus originales et les plus fortes du texte : le surinvestissement philosophique sur la théorie des médiations objectivées ne permet plus, ou en tout cas plus très bien, de parler de l'individu et de son monde vécu[1]. D'un côté, l'individu ne figure

[1] Certes, le modèle de la réification n'ignore pas l'univers de l'expérience subjective : le terme lui-même est précisément destiné à nommer un type de déformation qui est sensible à ce niveau, dans la vie sociale ordinaire. Mais la différence centrale provient de ce que ce modèle de la réification reste par nature hautain à l'égard des phénomènes du monde de la vie, qu'il regarde de loin et de manière objectiviste. En fait, il lui emprunte *une ressource uni-*

plus dans la construction de Lukács qu'à titre de participant à une interaction réifiante : de manière choquante par rapport aux riches suggestions contenues dans le propos de Marx, y compris dans *Le Capital*, le fait de se soumettre aux impératifs de la raison instrumentale-calculatrice est maintenant censé constituer *le tout* de l'expérience de la dépossession historique. De l'autre côté, le développement d'une ontologie de la révolution comme lutte contre la réification écrase l'intérêt pour la vie et ses pathologies, pourtant si déterminant pour Marx, en 1844 comme après.

C'est ainsi que Lukács ne peut plus s'en tenir qu'à une représentation sommaire de la manière dont les abstractions réalisées agissent effectivement dans la vie. Il est frappant en particulier que les souffrances et les diminutions subies par les corps (faim, maladie, fatigue...), que Marx – aussi bien en 1844 que dans *Le Capital*– considéraient comme évidemment centrales, n'aient plus de place dans la perspective de Lukács. C'est que la sèche mise en cause de la rationalité instrumentale s'avère beaucoup mois féconde analytiquement *et descriptivement* que les riches aperçus jeunes-marxiens sur la façon dont la vie en elle-même est subjectivement affectée et diminuée (« aliénée ») sous la pression de certaines institutions et de certaines tendances propres aux sociétés modernes[2] : l'oubli du corps et des expériences négatives dont il est le siège principal constitue la manifestation la plus claire de cette limitation du champ de l'intérêt. Dans les deux cas, l'autre pôle n'a pas été ignoré, mais plutôt mal conceptualisé et donc méconnu dans son autonomie relative : les *Manuscrits* raisonnent sur la base d'une théorie du capital plus que rudimentaire, *Histoire et conscience de classes* ne problématise le monde vécu qu'à partir d'une critique vraiment étroite de l'instrumentalisation rationnelle, *i.e.* de la *Zweckrationalität* devenue monde. L'irrationalité qu'il y a à traiter autrui et à se traiter soi-même comme une chose –voilà le seul élément que Lukács emprunte dans son raisonnement au monde vécu. Nous en avons conclu que la grande préten-

que, à savoir la différence observable entre le rapport réifiant et le rapport non-réifiant à l'objet. Le modèle de l'aliénation, *bien compris*, c'est-à-dire compris à partir de l'aliénation subjective au sens de la subjectivité vivante concrète, voudrait au contraire pénétrer de façon plus diverse et plus profonde dans l'épaisseur de ce monde de la vie. Il voudrait, en particulier, intégrer à son propos l'expérience vécue de la souffrance et de l'insatisfaction ; il voudrait « comprendre » du point de vue des intéressés eux-mêmes et non pas seulement « expliquer » objectivement ce qui se passe pour des *individus* qui subissent la loi des systèmes. Ce qu'il emprunte au monde de la vie, c'est donc, pourrait-on dire, tout ce qui découle pour les sujets eux-mêmes de la polarisation vitale entre la santé et la maladie –ce qui fait une différence de taille. En particulier, c'est de là, quand elle est correctement orchestrée, que provient l'orientation plus psychologique ou encore, sous d'autres aspects, plus phénoménologique, de la thématique de l'aliénation par rapport à celle de la réification.

[2] Comme l'a noté A. Honneth (*La Réification*, ch. 1), la contrepartie positive de la critique de la raison instrumentale est d'ailleurs obscure chez Lukács. Même peu explicite, la thématique de la vie non-aliénée propre aux *Manuscrits parisiens* offrait des perspectives plus larges et, d'une certaine façon, plus claires.

tion lukácsienne n'est pas recevable : la problématique de la « réification » comprise comme facteur spécifique des systèmes ne peut réclamer à elle seule l'héritage de l'ancienne philosophie post-hégélienne de l' « aliénation ». Car cette problématique ne saurait accueillir correctement qu'*une partie* de ce que lègue cette philosophie : la partie qui était déjà, chez le jeune Marx, largement tournée vers l'idée d'un système extérieur et parasitaire (issu du « travail mort »), censé représenter le corrélat de l'aliénation subjective. Elle laisse ainsi entière la tâche d'élaborer à nouveaux frais un concept spécifique d'aliénation dans sa dimension subjective (au sens d'une subjectivité sensible, pathique et présente au monde, non d'une idée de la subjectivité modelée par l'idéalisme) ou encore existentielle.

Notre hypothèse a été que cette insuffisance conduit l'auteur de *Histoire et conscience de classes* à ne pas aller assez loin dans la mise en cause des présuppositions de la conception classique, hégélienne et feuerbachienne, de l'aliénation objective comme perte de soi dans l'objet –où Marx, bien qu'il l'ait relativisée, voyait encore la pièce maîtresse de son dispositif théorique. La collusion entre l'objectivisme sociologique et le subjectivisme philosophique reste entière chez lui : c'est cela, avons-nous conclu, qui, malheureusement, explique la profonde unité de la tradition qui va des « Manuscrits parisiens » jusqu'à *Histoire et conscience de classe*. C'est aussi cet héritage encombrant qui sera légué aux conceptions de l'aliénation qui vont occuper une partie de la scène de la théorie sociale jusqu'au dernier quart du 20ᵉ siècle. Car, comme on l'a aussi rappelé, le passage au thème de la « réification » promu par Lukács permet sans doute d'éliminer les aspects superficiels et les plus grossiers de cette conception, mais pas son noyau dur. L'image plus ou moins mythique de l'Homme se perdant dans ses réalisations, qui se retournent alors contre lui, demeure prégnante et, en fin de compte, Lukács a moins cherché à la contester qu'à la réorchestrer différemment. L'explication de l'aliénation objectiviste au moyen de schémas issus de la philosophie de la subjectivité échoue une nouvelle fois. Nous voudrions suggérer que pour pouvoir concevoir correctement les structures d'un monde vécu aliéné, *c'est-à-dire* (entre autres choses, quoique de manière privilégiée pour les sociétés modernes) soumis ou capable d'être soumis à la pression des systèmes sans pour autant se réduire à une matière molle sur laquelle ils agiraient à leur guise, il faut commencer par considérer cette conception avec une plus grande sévérité. Et qu'il faut que la portée des thèmes qu'elle suggère soit drastiquement limitée. De cette limitation, on peut en effet attendre qu'elle libère un espace pour une prise en compte plus autonome et plus adéquate du moment subjectif-existentiel de l'aliénation, un moment que Marx avait nettement aperçu, mais pas vraiment conceptualisé.

Dans ce chapitre, nous voudrions poser les fondements théoriques et historiques d'une telle entreprise. Nous montrerons comment (A) l'argumentation du jeune Marx à propos des conditions de l'aliénation objective restait dépendante d'hypothèses d'arrière-plan peu dignes de confiance, car encore prisonnières d'une philosophie classique de la subjectivité : si le Marx de la maturité et le Lukács de *Histoire et conscience de classe* à sa suite ont bien pris leurs distances avec elles, c'est d'une façon insuffisamment claire, sans articuler d'alternatives crédibles, et même en restant tentés de les ré-endosser à l'occasion. En ce sens, on peut dire que les rectifications *internes* à la tradition de la philosophie classique de l'aliénation que nous avons évoquées au chapitre précédent restèrent limitées. Nous chercherons ensuite à voir si une généralisation de cette approche critique est possible (B). En effet, historiquement, l'échec de Lukács a été compris d'une manière bien plus radicale : comme l'échec de la problématique de la dépossession *dans sa totalité*. Cette conclusion est compréhensible et doit donc être discutée. En effet, si le thème de l'aliénation objective et la philosophie subjectiviste qui a gouverné son explicitation s'avèrent si fragiles, n'est-ce pas *l'ensemble* du modèle de l'aliénation et donc la thématique sous-jacente de la « dépossession » qui mériterait, malgré ses apports apparemment sympathiques, d'être carrément abandonné ?

A. Critique de la philosophie classique de l'aliénation objective

Nous appelons « philosophie classique de l'aliénation » l'ensemble des schémas interprétatifs inhérents ou directement reliés à la démarche des pages célèbres des *Manuscrits de 1844* qui portent sur cette question : plus précisément, l'ensemble des présuppositions ontologiques qui supportent et influencent sans pour autant en déterminer tout le contenu l'analyse que ce texte propose du monde vécu corrompu de l'ouvrier moderne. Nous avons vu que, philosophiquement, les idées de 1844 tournaient autour d'une explicitation de l'aliénation objective (celle des systèmes d'action autonomisés) qui s'effectue, d'une manière qui n'est qu'apparemment paradoxale, dans le langage du « paradigme de la subjectivité », centrée autour de la création de l'objet et de la nécessaire possession que doit en conserver le sujet. L'aliénation subjective, située, dans cette conception, en dessous de la sphère du sujet proprement dit, du sujet productif, actif ne pouvait être problématisée que de façon indirecte et sous la dépendance de ce schéma. La philosophe classique de l'aliénation s'est tranquillement installée dans le cercle qui relie la fascination sociologique pour les « abstractions réalisées », *alias* les « systèmes autonomisés », et une confiance philosophique

dans le modèle de la subjectivité possédant normalement son objet (ou, du moins, une absence de remise en question sérieuse de ce modèle qui serait capable de proposer une alternative théorique forte). Pourquoi ce cercle devrait-il être rompu ? Qu'est-ce qui, en particulier, ne va pas avec l'idée que l'Homme se perd dans ses réalisations systématisées sous la forme de puissances objectivées –une idée qui n'occupait plus le centre de la réflexion de Lukács mais continuait à la hanter ? En quel sens y a-t-il lieu de *rompre* avec cette thématique issue de la dialectique du sujet et de l'objet et pas seulement de la préciser ou de la perfectionner ?

L'étroitesse sociologique

Il faut d'abord noter que la théorie de l'aliénation objective dans les *Manuscrits de 1844* tenait sa force suggestive d'un schéma qui dépasse de loin la déploration de caractère automatique et donc incontrôlable de certaines grandes dynamiques sociales à l'oeuvre dans la modernité. Bien qu'elle contienne en germe quelques aspects de ces thèmes qui serviront ensuite à illustrer la catégorie d'aliénation, elle n'était pas non plus une critique des médiations indûment autonomisées (l'argent par exemple), ni une simple mise en cause du rôle de certains facteurs qui n'avaient pas jusque-là développé leur autonomie (la technique par exemple), ni une manière de décrire l'effet colonisateur qui résulte de la tendance à la reproduction élargie de certaines puissances (par exemple le capital), ni une façon d'évoquer la différenciation croissante des sphères sociales (par exemple l'économie ou la politique) qui imposent leurs lois propres, empêchant la vie sociale de conserver une unité rationnelle. Tout cela ne suffisait pas à Marx. Le thème dominant de son argumentation consistait bien plutôt à souligner que le travailleur *alimente lui-même* le système qui l'écrase : en effet, la dépossession du produit du travail n'est que le point de départ d'un processus par laquelle celui-ci, devenue propriété privée d'un autre, enrichissant les moyens de production, va former la base de la poursuite apparemment inexorable de l'exploitation du travailleur. C'est cette vision qui s'impose d'abord chez lui pour penser l'aliénation. Et il ne fait d'ailleurs pas de doute que cette image frappante d'un monstre qui nous opprime mais que nous faisons vivre en même temps par notre activité constitutive a compté dans le succès moderne du terme « aliénation ». Elle s'est d'ailleurs montrée opératoire, de façon plus ou moins secrète, jusque dans les conceptualisations philosophiques les plus sophistiquées. Ainsi, pour des auteurs comme Lukács ou comme Habermas, mais aussi, d'une toute autre manière pour Foucault et pour Deleuze, il reste encore évident qu'il faut montrer comment ce qui semble s'imposer de l'extérieur à la société, à la manière de puissances écrasantes, non seulement vit grâce à la *complicité* des sujets qui ne font apparemment que les subir, mais encore *provient* fondamentalement de

certaines de leurs opérations, dont les résultats ont connu, sans qu'il s'en aperçoivent, un destin particulier.

Pourtant, à la réflexion, il n'est pas certain que cette présupposition largement partagée mérite encore d'être défendue : la question de savoir si et dans quelle mesure les victimes d'une institution, d'un dispositif ou d'une dynamique sociale sont aussi leurs « complices », la question de savoir quels aspects des pratiques que mettent en œuvre les agents s'avèrent fonctionnels dans la perspective de ce qui paraît pourtant objectivement leur nuire, sont en réalité des questions de nature empirique. En tout cas, il n'y a pas lieu de préjuger du fait qu'une théorie sociale devient beaucoup plus profonde et beaucoup plus intéressante quand elle parvient à montrer que cette « complicité objective » et ces « pratiques fonctionnelles » sont prévalentes dans une situation donnée. *Il y a* des côtés où le pouvoir « vient d'en bas » (Foucault), comme il y en a d'autres, qui ne sont *a priori* pas plus ni moins essentiels, où il se présente comme une simple contrainte.

Mais, en outre, le passage des *Manuscrits* sur l'aliénation objective, qui suit le fil conducteur du monstre vampirisant ceux qui le nourrissent, présente une version *restrictive* de ce préjugé. En bref, par sa caractérisation globale de l'aliénation objective dont le travailleur et la victime, Marx semble devoir tacitement estimer que le centre de gravité de la réflexion critique doit être occupé par la mise en cause du caractère apparemment inéluctable de certaines dynamiques sociales qui ont deux traits spécifiques : 1) elles sont les effets d'un système anonyme qui ne s'explique ni par la méchanceté des hommes ni par le poids des traditions, mais par une logique implacable d'autoreproduction et 2) elles sont alimentées paradoxalement, contradictoirement, par certaines opérations particulièrement importantes que mettent en œuvre les sujets socialisés eux-mêmes. Admettre que, de manière générale, une analyse de ce que l'on peut appeler « l'aliénation objective » évite difficilement de rencontrer les problèmes posés par les dynamiques aveugles évoquées en 1844 à propos du capitalisme, et reconnaître à ces problèmes une importance empirique considérable, ce n'est pas pour autant accorder à Marx le fait que cette analyse doive se réduire ou même seulement avoir son centre de gravité dans ce genre de phénomènes, pour autant qu'on puisse les isoler de manière claire. Il faut probablement assouplir les critères qui permettent de reconnaître que l'on a affaire à un phénomène d'« aliénation objective », c'est-à-dire à la constitution d'une puissance sociale étrangère à cause de laquelle, dans les sociétés modernes, les agents sont *dépossédés* de certains pouvoirs généraux que l'on peut estimer particulièrement importants dans la perspective du projet consistant à « être soi-même ». Il deviendrait alors possible de décrire la « réification » des rapports sociaux comme l'effet de certains phénomènes d'aliénation objective.

Pour une société moderne, elle serait l'aliénation objective *par excellence*, mais rien de plus.

Les failles d'une anthropologie subjectiviste

La seconde faiblesse de la conception classique de l'aliénation, qui explique en grande partie la focalisation forcée sur le travail industriel salarié, consiste à vouloir isoler un certain nombre d'expériences qui auraient pour caractères propres d'être porteuses d'une séparation radicale d'avec soi, se constituant par là en facteurs spécifiques d'une impossibilité d'être soi-même et de conduire une vie qui soit vraiment *sienne*. Ces présuppositions et ces corrélats contestables, pour lesquelles l'étranger en général et le devenir-étranger de ce qui vient de soi en particulier sont immédiatement interprétées comme des menaces, s'enracinent dans la philosophie de l'activité qui, dans le jeune-hégélianisme, a fini par rejoindre le concept d'aliénation et lui conférer en retour une crédibilité empirique et théorique[3]. L'aliénation est ainsi toujours ramenée à, ou expliquée par, une forme d'activité qui tourne mal, qui devient étrangère. Plus précisément, ces présuppositions s'expliquent toutes plus ou moins directement par la confiance aveugle qui y est faite dans *la différence entre objectivation (ou encore extériorisation) et aliénation* –une différence qui est censée assurer le raccordement de la praxéologie à la théorie de la société et, par là, exprimer ce que l'une et l'autre ont de plus important à dire. En d'autres termes, les raisonnements de 1844 présupposent souvent la validité d'un syllogisme dont les prémisses seraient *premièrement* que, en principe, il est toujours possible de tracer une frontière nette entre les expressions normales (celles qui restent dans l'orbite du sujet) et les expressions pathologiques (celles qui lui échappent) et *deuxièmement* que le travail du prolétaire dans le monde capitaliste constitue un exemple *absolument privilégié*, paradigmatique si ce n'est pas unique, de cette expression pratique pathologique. Des prémisses qui, on le devine, sont en réalité loin d'aller de soi et continuent d'emprunter à une philosophie de la liberté hâtive[4]. Cette faiblesse est com-

[3] Voir F. Fischbach, *Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005, ch. 7.

[4] Dans « L'aliénation comme concept sociologique » (1955) in *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 49-68.), C. Lefort avait déjà montré, en s'appuyant sur un certain nombre de thèmes merleau-pontyens, l'absurdité d'un concept d'aliénation qui aurait comme envers implicite une philosophie de la liberté comme déliaison absolue, comme souveraine indépendance par rapport aux choses et aux relations sociales. Soit par exemple la prégnance du thème de la vache dans la société et la pensée nuers telle que la décrit Evans-Pritchard (*Les Nuers*, 1940) : il apparaît comme le motif privilégié, obsessionnel, des échanges interpersonnels et du travail, mais aussi comme la source dominante de l'univers symbolique nuer. Pourtant, il n'est pas possible d'affirmer, explique Lefort, que les Nuers ont été dépossédés de leur pouvoir d'agir ou de la conscience de leur propre existence à cause de la prégnance du thème bovin : objets et partenaires omniprésents des activités sociales, les vaches restent présentes et pensées *comme cela* par les Nuers (dont la mythologie évoque bien d'ailleurs une hostilité réciproque originaire de l'homme et du bovin), lesquels ne perdent

plice d'un certain historicisme, pour lequel il suffit apparemment de supprimer les causes sociales d'aliénation pour que l'humanité se réalise enfin, ainsi que d'une anthropologie déficiente, qui tend tacitement à reprendre le privilège de la conscience et de la conscience de soi. Pour cette anthropologie, l'« expression » comme objectivation de soi est toujours à situer quelque part entre ces deux limites extrêmes que constituent l'appartenance tranquille et la dépossession déstabilisante, et surtout elle est correctement *comprise* de cette manière.

Contre cette orientation, on pourrait d'abord rappeler dogmatiquement que les argumentations structuralistes et post-structuralistes ont depuis longtemps établi la vraisemblance des approches qui expliquent les « expressions » non comme des créations, mais comme des actualisations occasionnelles de possibilités présentes dans les représentations anonymes du langage ou de la réalité symbolique. Dans ce cas, l'expression n'est nullement compréhensible comme une *objectivation*, au sens de l'incarnation d'une richesse intérieure dans l'élément de l'effectivité extérieure. Du même coup, elle n'est pas non plus non situable dans le *continuum* qui va de la fidélité à la trahison. Lorsque l'appartenance à soi n'est plus implicitement admise comme l'état normal du soi, l'idée que ce qu'a fait ou produit le soi doive lui appartenir perd son soutien théorique essentiel et la source principale de la thématique de l'aliénation se tarit naturellement. Mais en dehors même des régions de la connaissance où les approches structuralistes s'avèrent les plus pertinentes, il y a des expériences de distance et de séparation avec soi, des événements et des phénomènes éprouvés comme étant à la fois miens et autres qui, prises ensemble, suffisent largement à argumenter contre les présuppositions de la philosophie classique de l'aliénation. Quel peut être le *concept* permettant de concevoir la signification générale de ces expériences ?

Dans *Être et temps*, Heidegger a tenté de rendre pertinent au point de vue praxéologique cet intérêt par le biais d'une théorie de *l'accident*, plus

pas plus et pas moins leur « liberté » et leur « conscience d'eux-mêmes » que l'homme moderne dans son univers technique et machinique. Certainement sous l'influence de Lukács, mais en conférant un tour plus intersubjectiviste à sa pensée, Lefort concluait que nous devrions réserver l'usage du concept d'« aliénation » à des situations d'intransparence radicale des relations humaines, comme celles qui sont engendrées dans la division du travail capitaliste. « On ne saurait parler d'une société aliénée dans la technique, dans l'argent ou dans quoi que ce soit, ou d'un homme aliéné, comme s'il était possible pour l'être de la société ou de l'homme de devenir autre. L'aliénation n'est pas un état ; c'est un processus dans lequel se morcellent les activités comme autant de sphères indépendantes en même temps qu'elles se subordonnent toutes à un seul schème productif. On doit donc parler d'une société d'aliénation comme d'un homme d'aliénation en entendant par là l'homme écartelé, voué à se fixer pour se *réaliser* mais incapable de trouver l'universel dans le particulier ». C. Lefort, « L'aliénation comme concept sociologique », p. 66.

précisément de l'accident banal et même constitutif de l'être-au-monde. C'est ainsi que, pour Heidegger (voir *Sein und Zeit*, § 16), il appartient à la nature des instruments que nous manions quotidiennement qu'ils soient capables de se détraquer, de s'égarer, de se révéler parfois inappropriés ou inefficaces. Dans cette perspective, on peut dire qu'il appartient à l'essence de tous nos prolongements mondains –l'ensemble de ce que nous avons fait, utilisé ou transformé dans le prolongement de notre activité corporelle, l'ensemble des choses et des dispositifs dont la fréquentation nous est habituelle– de pouvoir nous étonner par quelque aspect insoupçonné, d'entrer dans des associations inédites, de pouvoir se casser aussi, se dégrader, être volé ou abîmé, bref *s'altérer* d'une façon ou d'un autre. Or, conceptuellement, l'altération et l'aliénation n'appartiennent pas à deux ordres séparés. Dans ces conditions, et contrairement à ce qu'oblige à présupposer la philosophie classique de l'aliénation, il ne peut y avoir de distinction franche entre le propre et l'étranger, entre ce qui est gentiment sous contrôle et ce qui échappe et finit par menacer.

Dans une tout autre tradition théorique, la thématique de la banalité et de la nécessité de l'incident, qui attire la pensée de l'action dans des espaces distincts de ceux dans lesquels le courant hégéliano-marxiste avait investi, est également devenue un thème classique de la philosophie analytique de l'action, aussi bien chez Anscombe que chez Davidson. Cette intégration de l'incident, qui interdit de commencer subrepticement à concevoir l'action et ses effets en termes de production et d'appartenance, est également au cœur du brillant essai d'Austin sur les excuses[5], dont la portée peut ainsi être facilement comparée à celle de la description heideggérienne des échecs de l'activité instrumentale occasionnée par la défaillances des outils disponibles. Comme Heidegger, Austin défait silencieusement l'idée que ce que nous faisons, que les résultats de ce que nous faisons ou les ressources que nous mobilisons dans le cours de l'action *doivent* rester dans l'orbite de l'agent, sous son contrôle, voire que tous ces éléments doivent *émaner* de lui et refléter sa puissance, faute de quoi l'on ne pourrait plus parler d'« action » ou d'« agent » au sens strict (dans la mesure où il en deviendrait « aliéné », *i.e.* perdrait sa nature d'agent). Et, comme dans *Être et temps*, c'est une description de certains aspects de l'existence mondaine ordinaire qui permet cette prise de distance tacite : cette existence est confrontée de façon trop fréquente, trop insistante, voire de façon constitutive, à l'échec (et donc, implicitement, aux rectifications et aux changements de projet) pour qu'une interprétation aussi dramatique puisse être retenue. Nous devrions au contraire concevoir l'agent humain *à partir* de

[5] Voir « Plaidoyer pour les excuses » (1957) in *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 136-170.

ces ratages possibles : il est justement celui qui peut « agir » en tant qu'« agent » *alors même et aussi parce que* les défaillances des choses, les insuffisances des actes et surtout l'émancipation des produits et des résultats de l'action sont toujours possibles et se manifestent très souvent. Ainsi, pour Heidegger, il ne s'agissait pas seulement de faillibilité et de finitude : notre concept général de monde, expliquait le philosophe, n'est jamais que le raffinement d'une prise de conscience à laquelle ces échecs conduisent[6]. Dans cette perspective, l'agent est donc toujours situé *entre* les deux situations en fonction desquelles raisonne la philosophie classique de l'aliénation (la possession paisible et la révolte des moyens et des produits), ou plutôt il n'est pas correctement appréhendé si l'on maintient cette dichotomie. Dans ce domaine, la méthode d'Austin est cependant très différente de celle de Heidegger puisqu'elle relève uniquement de l'analyse du langage ordinaire : en l'occurrence, c'est une analyse du champ sémantique de l'excuse qui permet au philosophe britannique d'entrer dans le champ d'une praxéologie libérée du poids du subjectivisme.

Dans notre perspective critique orientée en fonction de certaines idées du jeune Marx, nous ne retiendrons que deux aspects de la brillante étude d'Austin. *Le premier*, c'est le fait que, selon Austin, l'agent humain, en tant qu'il est capable de s'excuser, s'affirme *lui-même* comme relevant d'un ordre qui n'est pas correctement interprété grâce à l'opposition subjectiviste, bien trop rigide, du « propre » et de l'« étranger ». En effet, s'excuser de quelque chose –d'un retard, d'une maladresse ou de la manifestation d'un trait de caractère en général peu valorisé– c'est *d'un seul coup* assumer l'acte (ou la disposition) et se désolidariser de lui (ou d'elle) ; c'est *en même temps* affirmer que je le reconnais comme mien et que je demande à ce qu'il ne soit plus vraiment ou pas totalement considéré comme relevant *de moi*, du moi présent, du moi significatif ou bien alors seulement à certaines conditions restrictives : c'est que, par exemple, je ne voudrais pas qu'il nuise à l'estime que l'on peut me porter socialement ou que mon entourage me croit incapable de faire ou d'être autrement et mieux. L'acte ou le résultat de l'acte qui peut être « non-intentionnel » est un moment de la normalité ordinaire, non pas le début d'une défaite « aliénante » de la volonté individuelle. Bref, l'existence et la banalité empiriques de l'« excuse » comme jeu de langage portant sur sa propre action (ou sur son propre être) montrent qu'il est impossible de concevoir les catégories praxéologiques sur le modèle du subjectivisme cognitif (identification, auto-position, appartenance, reconduction au soi), ce que Marx avait déjà observé contre Hegel dans le « troisième manuscrit » de 1844, mais apparemment sans en tirer toutes les conséquences. Rétrospectivement, on

[6] Voir, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1984, § 16.

comprend même que ce qui a fait défaut au jeune Marx, c'est une praxéologie qui aurait été adéquate à sa description des aspects sensibles et pathiques de la subjectivité individuelle-empirique –au-delà des suggestions du schème productif et même de la philosophie de l'« activité » en général au sens emphatique privilégié par Fichte, et dans laquelle se perd inévitablement l'intelligence de la « pratique » humaine ordinaire.

Le second aspect que l'on peut retenir, dans notre perspective, du texte d'Austin, et qui marque, cette fois, une certaine supériorité sur l'analyse heideggérienne, trop focalisée sur les ratés de l'« outil », est l'interprétation pluraliste qu'il donne des sources de la différence possible entre l'acte et l'agent, en tant qu'elle justifie que l'on puisse recourir parfois à la technique de l'excuse pour lui donner un sens socialement acceptable. Il y a plusieurs manières de *ne pas faire exprès (on purpose)* et donc d'être confronté à la dépossession de l'agent par l'acte : les ressources mobilisées n'ont pas été à la hauteur des espérances, des effets seconds se sont produits, des circonstances adverses se sont cristallisées au point que l'on a été dépassé par les événements, des défaillances morales individuelles ont empêché les attentes de se réaliser, etc. Ce pluralisme incite à concevoir l'agir non comme un « passage » dans l'extériorité risquée du monde qu'opère une volonté d'abord intérieure, mais comme une façon de mobiliser des réalités de nature chaque fois différente qui présentent toutes leurs points de vulnérabilité caractéristiques. Agir, c'est donc toujours faire autre chose que s'affirmer en fonction d'une force interne propre qui déboulerait dans le monde en sortant de nulle part ; c'est plutôt toujours en même temps ressaisir, réinventer, réinvestir, réactiver, mobiliser des forces, se situer dans un réseau, s'insérer dans du préconstitué ou bien co-constituer des associations défaisables au sein d'un environnement mouvant. S'excuser, c'est invoquer banalement la récalcitrance d'un élément de cet ensemble.

Résumons nos acquis en quelques phrases. Selon l'approche présupposée dans la philosophie classique de l'aliénation telle qu'elle s'exprime dans les textes de 1844 ou qui en dérive partiellement –sans que Lukács n'ait songé à sortir de cette configuration malgré sa conception plus précise de ce qu'est une activité mal orientée–, la différence praxéologique essentielle ne serait pas celle qui, chez Aristote, oppose classiquement la *praxis* immanente, tournée vers l'agent, à la *poïèsis*, le faire dont les effets s'impriment dans le monde (autrement dit, l'action qui se manifeste de manière extravertie par le lancement dans le monde de choses qui n'y existaient pas, ou en tout cas pas de la même manière que maintenant, ou bien par des modifications apportées à des états de choses). Car il semble que pour Marx, en cela non aristotélicien, il n'existe visiblement pas d'action qui s'émancipe du modèle de la transformation des états de choses mon-

dains et, à l'intérieur de ce modèle, pas d'action qui se distingue radicalement de la production[7]. Ou encore, l'acte est toujours et fondamentalement une *expression artificielle*, au sens fort du mouvement par lequel je donne vie, en fonction d'une force dont je suis porteur, à quelque chose qui se détache de moi et vit ensuite d'une vie propre. À la place de la dichotomie de la *praxis* et *poïèsis*, il conviendrait désormais, du point de vue de Marx, d'introduire une distinction plus éclairante. Elle passerait entre, d'une part, les formes d'activité (en y comprenant leurs résultats) *qui permettent que je me reconnaisse dans ce mouvement de détachement même*, en tant qu'il accompagne naturellement l'actualisation des forces dont je suis porteur et, d'autre part, celles qui *ne permettent pas cette reconnaissance* parce que les résultats de l'action s'éloignent trop de moi, me sont littéralement volés, ou, finalement, alimentent un fonctionnement systémique qui est défavorable à mes intérêts profonds. Intuitivement claire et parlante, cette distinction ne mériterait pourtant quand même pas, à notre avis, de figurer en tête d'une théorie de l'action –sans doute pas plus que la vénérable distinction du poïétique et du praxique qu'elle tente de relayer et de moderniser d'une certaine manière. Bien sûr, même indépendamment du développement technique moderne qui lui a donné un second souffle, l'image du *produit qui se retourne contre son producteur après lui avoir échappé* a exercé et exerce encore un pouvoir de fascination extraordinaire sur les esprits, pour des raisons sur lesquelles la psychanalyse aurait beaucoup à dire. La révolte des moyens contre les fins, contre ceux qui voudraient les posséder souverainement, voire la subordination des humains aux non-humains qu'ils pensaient avoir fabriqués pour les servir –il y a là l'une des sources les plus vives de l'imagination moderne, comme on le voit bien dans la science-

[7] Au vu du texte de l'*Éthique à Nicomaque*, il ne semble pas que la *poïèsis* au sens d'Aristote soit réductible au modèle moderne de la fabrication industrieuse, *i.e.* de la production de choses artificielles au sens strict. Le berger qui soigne son bétail, le sophiste qui enseigne quelque chose à ses élèves-clients, le médecin qui contribue à redonner la santé au corps malade, se situent tous dans l'ordre de la *poïèsis* selon Aristote. Le critère de différenciation n'est donc pas l'avènement de nouveaux objets dans le monde, mais, beaucoup plus largement, l'introduction d'un changement dans l'état du monde environnant. Les philosophies prométhéennes de l'agir, y compris celle du Marx des *Manuscrits* et même celle du *Capital*, ne se sont jamais montrées très à l'aise avec ces formes de travail que Heidegger avait tenté de saisir à travers le terme de *Fürsorge*, plus orientées vers ce que l'on nomme en anglais le *care* –à la fois le souci et le soin–, pourtant bien perçues dans les praxéologies des philosophes de l'Antiquité. Un travail qui, donc, n'est pas pensable sur le modèle de l'appropriation de la nature et de la création d'un nouveau monde médiatisé par la technique, mais prend plutôt la forme d'une ré-affirmation intelligente de ce qui existe, d'un accompagnement attentif des choses données, en tant qu'elles sont considérées dans leurs exigences propres. Plus précisément, en réfléchissant de manière très immédiate à partir du modèle industriel qu'il avait sous les yeux, Marx opère donc une *double* réduction dans son texte de 1844. Il réduit d'abord l'agir à la *poïèsis* (le « travail ») et ramène ensuite cette dernière à la création artificieuse d'objets (la « production » au sens étroit). Voilà qui, en rendant impensables l'action et le travail dans la variété de leurs manifestations, fragilise considérablement le cadre général de la philosophie de l'aliénation telle qu'elle émerge dans les *Manuscrits*.

fiction. Mais il faut reconnaître que, pour l'analyse de l'existant, cette image reste difficile à appliquer et que sa prétention à la généralité empirique résiste mal à l'analyse. Il paraît de toute manière dangereux d'essayer de l'installer en position directrice dans une théorie critique de la société. La tradition « aliénation-réification » a sûrement fragilisé sa propre position philosophique en s'y efforçant.

Les problèmes liés à l'ontologie prométhéenne du social

La troisième faiblesse du dispositif théorique qui s'organise dans les « manuscrits » de Marx et qui représente le programme idéal-typique d'une philosophie de l'aliénation fondatrice pour la critique tient à la présupposition selon laquelle l'objectivité sociale se ramène à l'objectivation humaine. Elle s'observe en arrière-plan de l'affirmation fort curieuse à beaucoup d'égards selon laquelle l'importance de Hegel provient d'abord de ce que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il aurait reconnu le travail comme l'essence de l'homme[8]. Cette présupposition (dite souvent celle de l'autocréation ou de l'autoproduction –*Selbsterzeugung*– de l'homme), n'est pas facultative au vu du « troisième manuscrit ». Car sans elle, l'aliénation dans le travail salarié de l'industrie moderne n'apparaîtrait que comme un phénomène accidentel et régional. Ce n'est que parce que l'homme est essentiellement travail, que parce que le travail est le vecteur fondamental de l'affirmation de soi humaine, parce que donc le monde de l'homme est un monde qu'il a constitué par son activité, que cette aliénation constitue une insulte à l'essence humaine. À la fois contre et avec la critique de Marx, il faut en effet admettre que c'est dès la *Phénoménologie* que cette vision de l'objectivité comme objectivation faisait *tenir* la philosophie de l'aliénation et lui conférait sa puissance de conviction : elle s'appuyait clairement sur une vision de l'homme comme auteur de son être et de son monde historique. Certes, certains traits de la conception classique de l'aliénation échappent à l'emprise de cette « philosophie de la praxis », y compris des *Manuscrits de 1844* (par exemple son naturalisme). On peut même conclure de tout cela que Marx, dans les *Manuscrits*, ne parvient pas à une appréhension de la nature qui soit vraiment cohérente, partagé qu'il reste contre le prométhéisme (« la nature apparaît comme *son* œuvre et sa réalité » écrit Marx à propos du sujet producteur[9]) et le naturalisme.

[8] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 133; tr. fr. p 132. Affirmation curieuse, soit dit en passant, dans la mesure où chez Hegel le travail marque bien une *retombée* dans le rapport à la matière *depuis* une expérience qui impliquait bien la négation « abstraite » (en tant que lutte de pur prestige pouvant impliquer la mort) de la facticité du rapport vital à l'environnement naturel. En d'autres termes, dans le chapitre IV de la *Phénoménologie*, la relation sociale, intersubjective, est bien première par rapport à la relation verticale et laborieuse au monde.

[9] *Ibid.*, p. 64.

Pourtant, à la considérer sérieusement, la thèse de la réduction du social à l'objectivation s'avère vite problématique. Son pouvoir d'éclaircissement est même inexistant en dehors d'une position complètement indéterminée de philosophie de l'histoire d'inspiration anti-théologique à la manière du 18[e] siècle, dans laquelle les faits sociaux et culturels apparaissent comme des œuvres successives que l'on devrait à l'Humanité considérée comme une espèce de macro-sujet créateur en devenir. Dès que l'on sort de ce genre d'approches nébuleuses, les choses changent d'aspect, en même temps que le dualisme sujet-objet, maintenu en fin de compte dans la conceptualisation hégélienne et jeune-marxienne, devient plus encombrant. Les analyses de Husserl sont sans doute ici utiles pour clarifier la situation. En effet, phénoménologiquement observée, la saisie, sous ses différentes modalités, de l'objectivité sociale –outils et œuvres d'art, produits de l'industrie humaine, discours et témoignages, institutions et œuvres– obéit à des structures spécifiques dont la réflexion théorique ne pourrait faire abstraction qu'à un coût exorbitant. En principe, cette saisie ne se laisse comprendre ni selon le modèle de l'appréhension de l'objet simplement donné, ni selon le modèle de la visée de l'œuvre produite par un sujet individuel ou collectif qui pourrait se revendiquer comme l'auteur de ces choses sociales.

Certes, il y a ce que Husserl appelait les « objets investis d'esprit », devenus symboles et porteurs d'intentions humaines particulières, tels que nos instruments, nos outils et autres objets familiers. Et, sous un autre angle, il y a certaines choses sociales –les œuvres de l'artifice– qui ont des auteurs individuels ou collectifs identifiables qui les ont inventées et/ou produites. Le tableau a été peint par cet artiste chevronné, la maison fut édifiée par cette équipe de l'entreprise de bâtiment compétente, et ils sont alors chaque fois reconnus socialement et juridiquement comme leurs *auteurs*. Cela, même compte tenu des contributions diverses dont ils ont bénéficié en amont, depuis la fourniture des matériaux premiers jusqu'à celle des modèles qui ont été suivis lors de l'exécution, ce qui les empêche de se considérer comme des auteurs-créateurs au sens emphatique et métaphysique, du terme. Mais dire que l'on reconnaît derrière ces auteurs particuliers –le peintre ou l'équipe– un moment de l'« objectivation » d'un certain autre auteur qui serait le vrai –l'esprit humain, par exemple ou le sujet de l'histoire– constituerait un saut indéfendable. En fait, ce saut nous amènerait même à la frontière de l'inintelligible. Or, l'illégitimité d'un tel passage à *l'auteur universel*, qui, de plus, serait absolument actif au lieu d'enchaîner sur du déjà donné, fragilise la thèse de la réduction du social à l'objectivation, liée d'une façon ou d'une autre à la position d'un auteur unique en dernière instance.

Mais au-delà de cette difficulté régionale, il faut dire que saisir l'objectivité sociale, toutes espèces confondues, implique plutôt que l'on se

situe dans l'optique d'une sorte d'intersubjectivité élargie où les rapports entre les personnes sont médiatisés, incarnés et portés, mais aussi par là augmentés, par des institutions et des symboles. Saisir des parties de l'objectivité sociale –des institutions, des formes culturelles, des pratiques–, ce n'est donc pas, en général, les attribuer à un sujet, mais les rapporter à des usages, *i.e.* à des formes de vie intersubjectives, pour utiliser une expression qui n'appartient pas au lexique de Husserl mais éclaire ici son propos. En d'autres termes, l'« Esprit objectif » n'est pas une *incarnation* de l'esprit, qui serait à penser sur le modèle du produit de l'activité créatrice individuelle. C'est de l'objectivité donnée qui se trouve être pourvue d'un certain sens. Lequel se trouve, à son tour, être spirituel –ce qui signifie uniquement qu'il ne s'éclaire que grâce à certaines pratiques humaines avec lesquelles celui qui la comprend est familier, comme l'agent est familier par rapport à ce qu'il fait et devine les conséquences intentionnelles de ce qu'il fait. Sans doute, faut-il que les choses et les dispositifs soient investis intentionnellement, que donc des actes les fassent performativement exister *comme* des réalités sociales et culturelles, mais cette activité ne relève pas de la production ou de l'« activité » prise en un sens emphatique. *Faire exister* les choses sociales, *i.e.* les soutenir continûment dans l'être *comme* choses sociales, n'est pas assimilable à une manière de les *faire* au sens de les produire. En ce sens, le slogan issu de Vico du *verum-factum* ne peut avoir qu'une portée bien plus limitée que dans les deux traditions théoriques qui ont tenté de le développer, à savoir la philosophie de l'histoire issue de Dilthey et la « philosophie de la praxis » de certains courants du marxisme. Ses présuppositions doivent être passées au crible sévère de la critique de l'idéalisme. Si l'essence des choses sensibles ne se résume pas au fait qu'elles sont appréhendées par un sujet et si même nous ne devrions pas surestimer l'importance qu'a pour ces choses la capacité d'être appréhendées, alors, la critique de la « philosophie de la praxis », constitutive de la philosophie classique de l'aliénation doit stipuler que *l'essence des choses et des dispositifs sociaux ne se résume pas au fait qu'ils ont été faits* (de sorte qu'ils devraient normalement se satisfaire de cette situation de tutelle et se satisfaire de n'être que des moyens ou des dépôts).

B. La crise historique de la philosophie classique de la dépossession aliénante. Une présentation synthétique

Ainsi, le concept premier de la philosophie classique de l'aliénation, y compris lorsqu'elle emprunte le visage d'une théorie de la réification, est celui de *sujet*, et ce concept implique une philosophie de la possession de soi-même et des appartenances constitutives qui, on vient de le voir, n'est pas tenable parce qu'elle mène à une conception de l'action humaine qui est radicalement fausse. Dans ces conditions, le modèle théorique de l'aliénation peut-il conserver un intérêt quelconque ? Si ce n'est pas le cas, par quoi faudrait-il le remplacer si l'on souhaite continuer à disposer d'une perspective critique équivalente à celle qu'il proposait dans la tradition marxiste ? Et si c'est le cas au contraire, comment concevoir une « dépossession » (puisque ce concept constitue le substrat de l'idée d'aliénation en quelque sens qu'on la comprenne) qui n'aurait pas comme envers la possession *de soi-même* ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous voudrions ici nous tourner vers l'histoire de la théorie. Notre propos consistera d'abord à discuter certaines des conceptions qui ont combattu avec le plus de fermeté le thème de la dépossession aliénante. Quels arguments intéressants, susceptibles de prolonger ceux qui ont été énoncés plus haut, ont-elles opposés aux pensées de l'*Entfremdung* ? Sont-elles parvenues à présenter une alternative crédible, que ce soit d'un point de vue analytique (décrire des situations pathologiques proches ou identiques à celles que visait la tradition « aliénation-réification » autrement qu'en utilisant le schème de la dépossession) ou au point de vue normatif (supposer une autre fin à obtenir que celle de la réappropriation) ?

Le point de vue de la critique. À partir d'un thème de Husserl

Historiquement, beaucoup de critiques adressées au modèle de l'aliénation et à ses présuppositions philosophiques constituent des radicalisations d'arguments de Husserl. Cette origine est compréhensible. Car avec un ensemble disparate de recherches de tournure existentielle qui portent notamment sur le corps et sur le monde de la vie, Husserl a cherché à se libérer de tout ce qui pourrait suggérer l'image d'un sujet hermétiquement clos sur lui-même ou qui, au moins, se définirait *essentiellement* par le pouvoir auto-référentiel d'une réflexion rationnelle, laquelle confirmerait à l'*ego* la possession de lui-même qui le définit par principe. De toute évidence, la thématique intersubjectiviste qui monte en puissance dans l'œuvre de Husserl constitue un axe privilégié de cette réflexion, dans la mesure où le philosophe veut montrer grâce à elle que l'altérité est constitutive du soi-même qui, par là, ne cesse pas pour autant d'être un sujet.

Dans les passages des *Méditations cartésiennes* développant cette question, Husserl, classiquement, semble d'abord (§ 50) se rallier à l'hypothèse selon laquelle nous percevons l'*alter ego* de manière *analogi-*

que, autrement dit à partir d'une expérience de son corps compris comme porteur de manifestations physiques indiquant qu'il y a « derrière » celles-ci un sujet qui, exactement comme le sujet transcendantal au point de vue duquel le raisonnement se place, *se manifeste* corporellement[10]. Mais tout son effort, aux paragraphes 51-53, consiste à déconnecter la thématique de l'analogie de ses associations intellectualistes traditionnelles : ce n'est pas un *raisonnement* par analogie qui me fait conclure à l'existence d'autrui, mais une sorte d'analogie vécue par laquelle elle m'est donnée immédiatement et évidemment. Pour établir ce point, Husserl affirme que la donation par analogie s'édifie sur un phénomène général inhérent à la perception naturelle : à savoir le « couplage » (*Paarung*) qu'opère la perception par ensembles, qui forme lui-même une des modalités de la « synthèse passive ». Bref, il fait partie de l'essence de la perception de pouvoir saisir, avant toute opération de synthèse consciente, des totalités dont les éléments sont fondamentalement associés, empiètent les uns sur les autres, et c'est *sur ce modèle* qu'il faut penser l'analogie de l'*alter ego* par rapport à l'*ego* : ils sont vraiment donnés *ensemble*. Voilà qui va bien plus loin que le thème rebattu depuis Sartre selon lequel la promotion du motif de l'intentionnalité dans la phénoménologie est solidaire d'une vision « extravertie », mondaine, de la conscience qui s'oppose à tout privilège de l'intériorité.

Paradoxalement, la thématique analogique, qui pouvait sembler alimenter un subjectivisme décidé, conduit donc à l'idée que l'étranger et le propre sont co-donnés du côté du percevant comme du perçu et que c'est cela qui assure la certitude de l'existence d'autrui ; cette thématique conduit donc à la thèse selon laquelle, quand bien même le *je* transcendantal reste le théâtre de cette exacte contemporanéité, l'*alienus* constitue le moment d'une configuration globale où l'*ego* figure également. Mais plus subversifs encore apparaissent les propos des § 53 et 54, puisque Husserl en vient à comparer ce mode spécifique de manifestation de l'altérité d'autrui à des formes d'altérité intrasubjective. Il raisonne sur l'exemple de l'altérité de mon passé ou de l'altérité imaginaire de mon corps qui serait « là-bas » au lieu d'être « ici ». Au-delà de la prégnance de la synthèse passive, il y aurait donc, au-delà de la division du sujet et de l'objet, une *forme-altérité originaire*, habitant toujours déjà la sphère propre du sujet pourtant transcendantalement retranché du monde par l'*époké*, et qui se manifesterait sous différentes modalités : celle d'autrui, mais aussi celle de mon passé, voire celle des projections fictionnelles de moi dans le monde. Si importants que soient les thèmes dégagés dans le cadre de l'élaboration de l'intersubjectivisme de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, le plus intéressant pour nous reste la base sur laquelle il repose : la conviction selon laquelle il existe une

[10] Voir *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 157-161.

fondamentale altérité à soi-même du sujet qui forme quelque chose entre le milieu et la condition de possibilité de l'apparition d'autrui comme d'un *alter ego*. De cette manière, le sujet ne peut plus se définir par la possession de soi-même comme fait et comme valeur. Certes, Husserl ne cherche jamais à présenter, dans sa généralité abstraite, cette forme-altérité comme déterminante pour le sujet lui-même et, d'ailleurs, il écarte vite la ligne de raisonnement esquissée à cet instant pour rejoindre le thématique plus convenue, sans doute plus maîtrisable, d'une phénoménologie des apparitions du corps d'autrui dans mon champ visuel. Elle lui permet de reprendre le fil rassurant d'une analytique de la constitution subjective. Le thème empathique du § 54 semble ainsi renouer les fils d'un propos plus centré sur une problématique d'autrui mieux individualisée. Du coup, le grand projet énoncé au § 49 des *Méditations* –la redéfinition de la subjectivité, le sujet-objet de la phénoménologie elle-même, comme « intersubjectivité transcendantale »– qui lançait l'ensemble de la réfutation du solipsisme se voit apparemment abandonné sans retour.

Mais l'apport du raisonnement husserlien n'en est pas moins éclatant. Par rapport à lui, il apparaît évident que la philosophie classique de l'aliénation restait entièrement prisonnière de la division du Même et de l'Autre, qu'elle ne pouvait calmement prêter attention à l'altérité à soi comme constitutive du soi. L'écart avec soi était toujours appelé, dans sa perspective, à dégénérer en dépossession de soi dramatique et contradictoire. Mais dès l'instant où l'on prend au sérieux ce que l'on peut appeler « la thèse de l'altérité à soi primordiale » –à savoir que la survenance de ce qui est intimement « autre », « étranger », n'est pas une catastrophe historique par laquelle le sujet se perdrait, mais un événement qui réalise des possibilités de toute façon inhérente au sujet pris en lui-même, qui répercute une différence avec soi qui habitait déjà le soi– l'univers intellectuel des *Manuscrits de 1844* et des pensées qui en découlèrent indirectement jusqu'à Lukács semble en partie s'écrouler. Nous tenterons de vérifier l'hypothèse selon laquelle la pensée française de l'après-guerre, mobilisant et radicalisant ces thèmes phénoménologiques, fut le théâtre d'une déconstruction quasiment systématique de la philosophie classique de l'aliénation et du concept de dépossession qui lui était sous-jacent. Pour en reconstituer les étapes et les apports, nous proposons une étude historique circonscrite des usages du *terme* lui-même et de la *notion*, voire du *paradigme* dans cette période et dans cette aire linguistique. Pour éviter les deux écueils formés, d'une part, par un projet restreint à un relevé terminologique et, d'autre part, par l'arbitraire dans le choix des exemples, nous prendrons soin de montrer que le recours à la notion et au paradigme de l'aliénation s'est traduit *le plus souvent* (mais pas toujours) par le recours au terme lui-même. Ce que nous chercherons à prouver, c'est que cette déconstruction systématique (1) a été

pertinente dans ses résultats essentiels, mais (2) sans pour autant remettre en question la possibilité –alors que c'était assurément une de ses ambitions– d'une reformulation plus abstraite et plus sophistiquée du modèle philosophique de l'aliénation. Finalement, de manière paradoxale, nous lirons même la déconstruction historique de l'après-guerre comme une tentative inconsciente et involontaire de libérer le concept marxien d'*Entfremdung* de ses présuppositions les plus pesantes et d'en dégager un noyau théorique solide. En ce sens, l'examen des *limites* de la déconstruction « française » du modèle doit compléter l'analyse de ses apports irrécusables.

a) L'altérité à soi du décentrement psychologique : la critique anti-subjectiviste

Concevoir l'aliénation, dans l'optique de la tradition hégéliano-marxiste, y compris chez Lukács qui contourne le terme lui-même, c'était implicitement faire référence à une nature interne qu'il faudrait réaliser exactement et complètement. C'était donc faire référence à une transparence à soi et, corrélativement, à une transparence au sujet de ses actes et de ses appartenances –avant même, pour ainsi dire, qu'intervienne une mise en relation avec autrui. Cependant, avec l'idée d'altérité à soi, Husserl fait place, au cœur même d'une philosophie de la subjectivité qui est loin de renier ses ascendances cartésiennes, à une appréhension de l'expérience subjective constituante qui intègre l'idée qu'il se pourrait que *l'opacité à la conscience* définisse *l'essence même* de certains phénomènes qui, en même temps, jouent *comme tels* un rôle moteur pour elle. Ainsi des « habitudes » sédimentées ou des sources inconscientes et prérationnelles de l'activité, par exemple les pulsions. On voit comment une telle position, pour peu qu'elle soit radicalisée, est capable de conduire à une critique de la conception classique de l'aliénation, c'est-à-dire de l'idéal de l'expression complète d'une nature propre du sujet que garantirait la *présence pleine et constante* à la conscience et à la volonté de tous leurs « propres » comme de toutes leurs « appartenances ». Du point de vue de la thématique de l'inconscient et du prérationnel telle que Husserl tente de l'introduire de façon particulièrement maîtrisée philosophiquement grâce à la catégorie générale d'altérité à soi, l'« aliénation » au sens d'une distance et d'une étrangeté à soi qui impliquent une dépossession structurelle devient en quelque sorte un caractère indépassable de la conscience. Cette sorte d'aliénation est à la fois plus profonde et moins dramatique que ce qu'y voyait la tradition hégéliano-marxiste. En tout cas, il n'y a donc pas lieu d'y rattacher immédiatement une démarche critique ou sociologique. Du point de vue normatif, cela implique que le *rapport à soi réussi* ne peut plus être simplement pensé sur le

modèle d'un succès dans le processus naturel de réalisation de ce dont le soi est porteur. Il implique désormais une prise en charge de ce qui est radicalement autre et étranger dans le soi –une prise en charge qui ne le fasse pas pour autant changer de nature pour le soumettre sans médiations aux lois de la conscience souveraine.

On peut considérer que les développements qui se rattachent à ces intuitions phénoménologiques se sont produits en deux temps. Dans un premier temps, c'est *la critique de l'essentialisme* qui a semblé s'imposer. Ainsi, Heidegger tente-t-il de radicaliser l'idée, déjà concevable dans le cadre husserlien, selon laquelle « ce que nous sommes » et ce qui nous motive ne peuvent être *vraiment présents* (sous la forme de la constance et de la plénitude) à une conscience et à une volonté qui, par là, seraient enfin « désaliénées ». L'argument de Heidegger est que, bien compris, ce que nous sommes vraiment, ce que nous sommes « en propre », ne se caractérise nullement par un mode d'être tel qu'il permettrait que nous le « réalisions » ou que nous puissions le rejoindre au prix d'un effort. Le thème de l'opacité de la conscience est alors dépassé par surenchère au profit de l'idée que le « vrai » soi est constitué par la *décision* qui le détermine performativement comme vrai. Dans un second temps, chez Foucault, c'est *la critique de la conscience* qui va s'imposer de façon plus pressante. L'idée sera que le rapport à soi devrait être pensé d'une façon telle que l'on n'interprète pas ce qui échappe à l'emprise de la conscience comme un rebut ou un résidu, ni même comme un simple arrière-plan (Husserl), mais au contraire comme un ensemble de forces dont il faut assumer le caractère incontrôlé et déstabilisateur. Ainsi, au terme de ces développements post-husserliens, ce que la tradition hégéliano-marxiste avait l'habitude de dépeindre comme le comble du pathologique, à savoir la dépossession aliénante, pourra même se trouver clairement *valorisé*. Il s'agit donc là d'un des principaux axes qui a été suivi par la critique post-lukácsienne des pensées de l'aliénation.

De Heidegger à Foucault : une critique inaugurale du modèle de l'aliénation

Dans le paragraphe 64 de *Être et temps*, Heidegger avait judicieusement tenté de détacher *le projet d'être pleinement soi-même* (encore déterminant pour la philosophie classique de l'aliénation) de l'emprise du modèle ontologique de la présence constante –en l'occurrence du modèle essentialiste de la nature stable du soi qu'il s'agirait de respecter et d'exprimer. Être soi-même, explique Heidegger, c'était d'abord décider de soi-même sans présupposer l'existence de valeurs objectives qu'il faudrait suivre, et encore moins celle d'une essence du soi, acquise une fois pour toutes, qu'il s'agirait maintenant de manifester enfin en plein jour. La visée résolue d'un avenir librement projeté apparaissait ainsi comme la seule figure tenable d'une vie

authentique, autrement dit conforme à ce qu'elle peut le plus proprement être. C'est même en raison de l'absence de toute référence rassurante guidant le choix existentiel –ce que *Sein und Zeit* appelle *l'existentialité* du soi dans le choix de soi-même– que l'angoisse apparaissait comme l'affect accompagnant nécessairement cette résolution vers un avenir choisi dans l'horizon de la mortalité. L'angoisse devant le destin à choisir remplaçait, en quelque sorte, le classique malaise lié au malheur de ne pas se réaliser complètement, de ne pas s'épanouir ou de ne pas choisir le vrai soi, encore à l'œuvre dans la philosophie classique de l'aliénation. C'était le modèle traditionnel de la réalisation de soi qui s'effondrait : être soi-même, ce n'est pas devenir pleinement conscient de soi-même, faire se rejoindre le pour-soi et l'en-soi, faire coïncider l'existence et l'essence dont on est porteur en vertu de la nature ; c'est s'inventer un destin et rester fidèle à la décision inaugurale par laquelle je suis assigné à ce destin. Cette réinterprétation décisionniste et futurocentrique du fait d'être soi-même atteignait chez Heidegger son point culminant dans une explication anti-kantienne du terme « *Selbstständigkeit* » qui cherchait à ranimer celles de ses connotations inhérentes à son étymologie allemande qui se distinguent le plus nettement de la notion rationaliste d'« autonomie ». Pour lui, *Selbstständigkeit* signifiait le fait de maintenir fermement le cap, autrement dit la tenue (à la fois au sens de *se maintenir constamment* au cours du temps malgré la variété des situations et des impulsions, et au sens où l'on dit on dit en français que quelqu'un sait « se tenir » par opposition à la facilité vague du laisser-aller) dans la décision fondatrice qui a été prise.

> *La constance du soi* (*Ständigkeit des Selbsts*) au double sens de la fermeté qui se maintient dans le temps est la contre-possibilité propre du fait de ne pas savoir se tenir (*Unselbst-Ständigkeit*) qui caractérise la déchéance irrésolue [qui ignore la mort]. Le fait de se tenir (*Selbständigkeit*) ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution devançante (*die* vorläufende *Entschlossenheit*). La structure ontologique de celle-ci révèle l'existantialité [le fait qu'il ne s'appuie sur aucune essence préalable] de l'être-soi-même du soi (*der Selbstheit des Selbst*)[11].

On voit comment cette position permet de mettre en question la persistance d'un concept de soi qui n'a pas rompu les amarres avec un certain substantialisme selon lequel ce soi est conçu comme possédant une nature simple et selon lequel l'on agit toujours pour se trouver et se retrouver. Or, c'est sur cette base, dévoilée après coup, que Heidegger a en fait proposé un concept inédit d'*Entfremdung*. Chez Heidegger, celle-ci n'est pas la perte de

[11] *Sein und Zeit*, p. 233 ; tr. fr. (ici modifiée), tr. fr, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 227-228.

ce que l'on est ou de ce que l'on devrait être, mais le fait que *la possibilité formelle* d'être soi, de devenir soi-même, soit placée à distance du soi et devienne ainsi indisponible. L'*Entfremdung* dans *Être et temps*, c'est donc le résultat du processus par lequel l'individu est dépossédé ou, plus exactement, se dépossède lui-même, pour ainsi dire au second degré, des conditions qui lui permettraient de décider existentiellement de devenir soi-même. Avec son éthique décisionniste qu'il formule en partie dans le vocabulaire même de l'« aliénation », Heidegger élabore ainsi une conception du rapport à soi-même très éloignée du modèle classique, encore sous-jacent dans la tradition « aliénation-réification », dans lequel ce rapport restait pensé selon l'image de l'expression d'une intériorité, du passage à l'acte d'un être en puissance qui n'attend que cela[12]. Être soi-même, c'est ici exprimer pratiquement non ce que l'on est profondément ou substantiellement (que ce soit en vertu de qualités génériques ou de propriétés individuelles), mais ce que l'on a choisi et ce que l'on choisit continûment d'être : cette qualité se rapporte donc à quelque chose qui est immanent à la liberté vitale du sujet qui agit et s'engage, non à quelque chose qui pourrait se soustraire à la Vie et à son mouvement actif et propulsif. C'est pourquoi, d'après Heidegger, le fait de s'y conformer ne peut être conçu sur le modèle réifiant de la ressemblance (l'existence qui ressemblerait à l'essence), mais uniquement au moyen du type de relation que suggère une vertu morale telle que la « fidélité ». Le fait d'être soi-même se mesure ainsi à l'énergie qui est mobilisée par l'agent lui-même pour conduire une vie qui soit signifiante (à la fois cohérente et digne) *de son propre point de vue*, c'est-à-dire du point de vue de l'existence active et mondaine elle-même.

En ce sens, un des apports les plus frappants de *Histoire de la folie à l'âge classique* tient précisément à ce que Foucault franchit un pas nouveau dans la même direction. Il tente d'y articuler une mise en cause de la

[12] Sur le strict plan de la philosophie morale, il est cependant clair que l'anti-essentialisme heideggérien, si puissante que soit sa portée polémique, n'emporte pas la conviction. Certes, aux objections obvies que le décisionnisme peut susciter –ne consacre-t-il pas l'attachement acharné aux caprices les plus vils et aux lubies les plus répugnantes ?–, Heidegger répond plus tard dans l'ouvrage d'une manière historiciste : il y aurait de « bonnes » décisions, des décisions lestées par le poids de l'Histoire, en l'occurrence celles qui correspondent aux exigences de la conjoncture donnée et aux traditions léguées. Mais ce déplacement suppose une théorie de la rationalité intrinsèque de l'Histoire qui est incompatible avec le cadre de l'analytique existentiale. Une alternative sérieuse suggérée par la philosophie morale des Anciens, alternative d'ailleurs bien connue de Heidegger, est que l'« être-soi » est *toujours aussi* appelé à se manifester dans l'exercice vertueux de certaines pratiques qui font corps avec l'excellence humaine. Le propre de l'être soi-même, ce serait alors de rendre disponible à cet exercice –une affirmation qui n'a rien de spécialement essentialiste, pour autant que les vertus soient conçues comme les directions dans lesquelles s'oriente spontanément la vie individuelle qui se comprend elle-même et non comme des modèles d'action figés et conformistes.

conception substantialiste du soi *avec la critique de la notion même d'aliénation en général* et de *tous* les paradigmes théoriques qu'elle commande. En effet, conformément à un thème-clé de *Sein und Zeit*, ce que Foucault peut reprocher aux pensées de l'émancipation désaliénante, qui cette fois sont clairement désignées comme des adversaires théoriques privilégiés, c'est de poser une essence stable de l'homme que l'histoire devrait permettre de récupérer et dans laquelle nous pourrions enfin nous installer en toute sécurité. Mais cette fois, la thématique de la dépossession est moins complexifiée à la mode existentialiste, comme chez Heidegger, que purement et simplement abandonnée, voire dénoncée, au terme d'une surenchère qui se répétera dans l'œuvre de Foucault, comme un aspect de la domination elle-même. C'est probablement la radicalisation de l'éthique heideggérienne du « maintien résolu de soi-même » dans le sens d'une éthique (implicite) de l'acceptation du non-identique en soi-même, de l'acceptation du déstabilisant et du renversant, qui constitue la clé de cet abandon : Foucault estime que cette « éthique » qui, d'une certaine manière, par rapport au § 64 de *Sein und Zeit*, cherche à rendre encore plus immanent à la fluctuation de la vie le fait d'être vraiment soi-même, doit renoncer absolument à toute perspective de *coïncidence* avec soi. L'activisme et le volontarisme heideggériens font place à une approbation nietzschéenne du caractère chaotique de ce que l'on est. Une phrase du philosophe, bien que plus tardive dans son œuvre, le résume avec une netteté impeccable.

> Ce que nous avons à faire[, ce n'est] pas de retrouver notre identité perdue, de libérer notre nature emprisonnée, de dégager notre vérité fondamentale ; mais bien d'aller vers quelque chose qui est tout autre.[13]

Sur une telle base, *Histoire de la folie* conduit une double stratégie à l'égard de la sémantique de l'aliénation, au sens de la théorie sociale, qui y est très fréquemment utilisée et discutée.

La *première stratégie* semble consister à *élargir* le concept d'aliénation couramment utilisé dans le marxisme et les pensées qui s'y apparentent. Elle est déjà hautement originale car, suggère l'ouvrage, il faut pour cela prendre en compte les apports spécifiques d'une réflexion sur l'« aliénation mentale » : *Histoire de la folie* marque ainsi le point de départ d'une réflexion pour laquelle l'aliénation des psychiatres et l'*Entfremdung* de la philosophie sociale ne sont plus seulement des homonymes et expriment ensemble quelque chose de notre modernité. De ce point de vue Foucault paraît vouloir commencer paradoxalement par *valoriser* la tradition hégélienne et marxiste dans la mesure où, contrairement à la psychiatrie

[13] *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. 4, p. 74.

classique, elle a d'emblée reconnu *l'historicité* de toute aliénation au lieu de la figer en nature.

> Elle [la folie] n'est plus de l'ordre de la nature ni de la chute, mais d'un ordre nouveau, où on commence à pressentir l'histoire, et où se forment, dans une obscure parenté originaire, « l'aliénation » des médecins et « l'aliénation » des philosophes –deux figures où l'homme alterne de toute façon sa vérité, mais entre lesquels le XIXe siècle, après Hegel, eut tôt fait de perdre toute trace de ressemblance[14].

Mais l'objectif poursuivi par Foucault en utilisant le vocabulaire de l'*Entfremdung* dans un contexte nouveau se veut sans doute plus radical. Il consiste bien plutôt à montrer que le geste par lequel une culture refuse « le dialogue avec la folie », c'est-à-dire se refuse à expérimenter ses propres limites, constitue *la véritable aliénation*, l'aliénation au sens fort du terme, l'extériorisation radicale d'une expérience pourtant décisive qui place définitivement hors de portée ses apports. Ainsi, lorsque le philosophe décrit le passage de la culture de la Renaissance, période à laquelle l'interpénétration de la raison et de la folie était reconnue, à la culture classique plus portée à l'exclusion, c'est bien ce vocabulaire qu'il mobilise. L'ironie consiste ainsi à utiliser une notion traditionnellement vouée à désigner la réalité de la folie pour parler des *rapports* qu'entretient la normalité (sociale et culturelle) avec la folie, la façon dont elle la traite.

> Le geste sans doute avait une autre profondeur : il n'isolait pas des étrangers méconnus, et trop souvent esquivés sous l'habitude ; il en créait, altérant des visages familiers au paysage social, pour en faire des figures bizarres que nul ne reconnaissait plus. Il suscitait l'Étranger là même où on ne l'avait pas pressenti ; ils rompait la trame, dénouait des familiarités ; par lui, il y a quelque chose de l'homme qui a été mis hors de sa portée, et reculé indéfiniment à notre horizon. D'un mot, on peut dire que ce geste a été créateur d'aliénation.[15]

[14] *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1999, p. 392. La conjonction entre l'aliénation mentale et l'aliénation historique est un thème ancien de la pensée de Foucault, qu'il a d'abord adopté avec ferveur avant d'en faire le symbole d'une totale illusion. Dans *Maladie mentale et personnalité*, combinant une sorte d'argumentation marxiste, la psychanalyse et les idées de la psychiatrie existentielle, il affirmait ainsi que « l'aliénation historique est la condition première de la maladie » (p. 103). Et, sans ambages, interprétait (p. 89) la schizophrénie comme le reflet de l'impossibilité pour l'individu de se reconnaître dans ses productions sociales. Naturellement, dans *Folie et déraison*, ces vues déterministes laissent place à une position qui cherche à articuler une valorisation nietzschéenne de la folie avec un constructionnisme historique radical. Il n'y a plus alors d'« aliénation » ni du côté de l'individu ni du côté de la société.

[15] *Ibid.*, p. 94.

Ainsi, pour l'auteur, visiblement, nous pouvons utiliser le concept d'« aliénation » (au sens d'un mouvement plus que d'un état) lorsque nous comprenons que ce qui est, pour une société donnée, l'autre, l'étranger, l'inquiétant, l'est *de son propre fait*, au sens où ce sont des décisions inconscientes d'exclusion qui ont *constitué* cette altérité, qui l'ont rendue inaccessible et radicalement extérieure. Même si, comme Marx, il suppose bien que cette extériorisation sans retour a des effets mutilants et paralysants et que c'est même cela qui rend possible la critique, on peut dire que Foucault, par rapport à l'usage des *Manuscrits de 1844*, souligne moins la dimension *d'emprise* sur le monde vécu et l'individu de ce qui a été ainsi constitué par une activité propre que le *geste d'exclusion* lui-même. Le centre de gravité de l'aliénation se situe moins dans le fait de la perte que dans la mise à distance originaire. La thématique de la dépossession commence de cette manière à se colorer de nuances nouvelles, en partie inspirées par la psychanalyse, qui rendent attentif aux dénégations constitutives qui font que les pertes ne sont pas que des malheurs subis, qu'elles sont aussi choisies et possèdent donc une certaine nécessité. Au moment de retracer la genèse conjointe de l'asile et de la science psychiatrique, Foucault semble confirmer que ces accents nouveaux peuvent encore s'exprimer en jouant avec les possibilités immanentes au vocabulaire traditionnel de l'aliénation.

> Au fondement de toutes ces obscures aliénations où nous embarrassons volontiers notre pensée de la folie, il y a au moins celle-ci : cette société qui devait un jour désigner ses fous comme des « aliénés », c'est en elle d'abord que la déraison s'est aliénée ; c'est en elle qu'elle s'est exilée, qu'elle est entrée en silence. Aliénation : ce mot, ici au moins, voudrait n'être pas tout à fait métaphorique. Il cherche en tout cas à désigner ce mouvement par lequel la déraison a cessé d'être expérience de toute raison humaine, et par lequel elle s'est trouvée contournée et comme enclose en une quasi-objectivité. Alors, elle ne peut plus animer la vie secrète de l'esprit, ni l'accompagner de sa constante menace.[16]

À mesure que le texte progresse, l'on comprend pourtant que Foucault cherche moins à se rattacher au concept marxiste d'aliénation, même s'il ne s'en désintéresse pas, qu'à montrer comment, historiquement, c'est le mouvement d'aliénation-exclusion visant la folie qui a rendu possible sa requalification en « aliénation mentale ». Une notion que Foucault, cette fois –et c'est ce qui rend son usage du terme tellement ambivalent–, estime *infondée*.

[16] *Ibid.*, p.118.

> Dans la pratique et la conscience concrète du classicisme, il y a cette expérience singulière de la folie, parcourant en un éclair toute la distance de la déraison ; fondée sur un choix éthique, et tout inclinée en même temps vers la fureur animale. De cette ambiguïté, le positivisme ne sortira pas, même s'il est vrai qu'il l'a simplifiée : il a repris le thème de la folie animale et de son innocence, dans une théorie de l'aliénation mentale comme mécanisme pathologique de la nature ; et en maintenant le fou dans cette situation d'internement qu'avait inventée l'âge classique, il le maintiendra obscurément [...] dans l'appareil de la contrainte morale et de la déraison maîtrisée.[17]

Mais pourquoi la notion d'« aliénation mentale » est-elle illégitime ? La réponse à cette question nous engage sur la voie de la *seconde stratégie* poursuivie par Foucault dans *Histoire de la folie* devant la notion d'aliénation. Pour rendre productive la critique du modèle antisubjectiviste de la dépossession sans réintégration qui constitue l'arrière-plan de son récit, Foucault revient aux conditions historiques d'émergence de la terminologie de l'aliénation et des différents paradigmes qu'elle commande, en médecine, en philosophie ou dans les sciences humaines. Les intuitions premières qui le guident dans son rapport historique et philosophique à la folie, ici structurant, sont relativement claires et faciles à identifier. De son point de vue, la montée en puissance de la thématique et de la sémantique de l'aliénation constitue d'abord la contrepartie d'un nouvel optimisme thérapeutique (la folie était une essence, l'aliénation un état réversible sur lequel on a prise) qui, lui-même, renvoie à l'avènement d'une forme nouvelle d'objectivation à la fois savante et institutionnelle de certaines populations marginales. L'aliéné est celui que l'on peut et que l'on doit enfermer pour le soigner. Or, suggère continûment le philosophe, cette appellation/interpellation nouvelle de la folie constitue un principe de méconnaissance, qui est même le plus profond que l'Occident ait connu. En effet, d'après Foucault, en la désignant, comme c'est le cas depuis Pinel et Esquirol comme « aliénation », *nous ne comprenons pas* la folie et, par rapport aux approches plus anciennes et réputées moins « scientifiques », nous nous situons même *plus loin* de sa compréhension véritable. D'une part, nous l'interprétons comme une simple altération des facultés raisonnables ordinaires, plutôt que comme une expérience *sui generis* ; et, d'autre part, nous la saisissons, de façon tout aussi fausse, comme une manière de ne pas pouvoir être soi-même, d'être séparé de soi-même et de perdre la maîtrise de soi-même, plutôt que comme une manière de s'ouvrir à l'exploration prometteuse des frontières de la subjectivité et des forces explosives qui dé-

[17] *Ibid*, p.177. Voir aussi la p. 199 : « Il [le fou] est maintenant repoussé à l'autre extrémité du monde, mis à l'écart et maintenu hors d'état d'inquiéter, par une double sécurité, puisqu'il représente *la différence de l'Autre dans l'extériorité des autres* ».

mentent ses prétentions à la transparence rationnelle. La contrepartie positive de cet absentement à la normalité –qui est une sorte d'évidence pour Foucault– devient radicalement inaccessible à la réflexion. Bref, le point de vue psychiatrique moderne constitue « l'aliénation » de la folie (sa relégation et sa disqualification) et même une aliénation particulièrement perverse parce qu'elle interprète ce qu'elle éloigne et exclut comme une simple « aliénation » (au sens de la perte de maîtrise rationnelle sur soi-même[18]). C'est ce mouvement qui rend le fou *inintéressant*, puisqu'il n'est, selon le principe de Broussais, qu'une variation sur un modèle de normalité connu d'avance, et n'a donc rien à nous apprendre ; c'est lui qui nous *l'aliène* au sens premier du terme : nous le rend *étranger*[19]. C'est avec éloquence que Foucault exprime cette incompatibilité entre le modèle –selon lui optimiste et nivelant, donc– de l'aliénation et l'ouverture, qu'il valorise tacitement, à une nécessaire sensibilité de ce qu'apportent les expériences déstabilisantes situées aux frontières du périmètre de l'intégration personnelle, expériences elles-mêmes garantes d'une création qui s'assume elle-même.

> À l'époque de Kant et de Hegel, au moment où jamais sans doute l'intériorisation de la loi de l'histoire et du monde ne fut plus impérieusement requise par la conscience occidentale, Sade laisse parler, comme loi sans loi du monde, la nudité du désir. C'était à la même époque que dans la poésie de Hölderlin se manifestait l'absence scintillante des dieux et s'énonçait comme une loi nouvelle l'obligation d'attendre [...] l'aide énigmatique qui vient du « défaut de Dieu ». Pourrait-on dire sans abus qu'au même moment [...] Sade et Hölderlin ont déposé dans notre pensée, pour le siècle à venir, mais en quelque sorte chiffrée, l'expérience du dehors ? Expérience qui devait rester alors non pas exactement enfouie [...] mais flottante, étrangère, comme extérieure à notre intériorité, pendant tout le temps où s'est formulée, de la façon la plus impérieuse, l'exigence d'intérioriser le monde, d'effacer les aliénations, de surmonter le moment fallacieux de l'*Entäusserung*, d'humaniser la nature, de naturaliser l'homme et de récupérer sur la terre les trésors qui avaient été dépensés aux cieux.[20]

Cette inadéquation du modèle psychiatrique de l'aliénation (perte d'une part de soi-même *et* absence à soi-même), Foucault la dévoile en effet en valorisant les expériences-limites qui s'incarnent principalement et révèlent leur fécondité dans la création artistique. En elles, la folie, protestant contre son assujettissement moderne, manifesterait sa positivité réprimée – elle manifesterait donc clairement qu'elle est autre chose qu'une simple aliénation, autrement dit quelque chose de superficiel et de contingent.

[18] *Ibid.*, p. 400
[19] *Ibid.*, p. 479
[20] *Dits et écrits*, t. 2, p. 522.

En résumé, la sémantique de l'aliénation relève pour Foucault d'une profonde erreur intellectuelle, fondatrice des illusions de la médecine psychiatrique moderne et surtout organiquement reliée à une institution néfaste, celle de l'asile. On peut dire que, sur cette base, l'audace foucaldienne aura consisté à tirer de cette critique de la psychiatrie moderne un certain nombre de conclusions philosophiques très générales quant à la validité de la notion d'aliénation *en général* et des conceptualisations qu'elle gouverne. C'est donc –avant les textes fameux d'Althusser– avec *Histoire de la folie* que débute l'histoire *consciente* de la critique *généralisée* du modèle de l'aliénation –une critique demeurée, on l'a vu, seulement partielle et non-thématique chez Lukács. C'est ainsi que Foucault, dans des pages allusives et audacieuses, va jusqu'à faire de la promotion du concept d'aliénation dans le cadre du positivisme asilaire et psychiatrique le symbole de l'avènement historique des conditions de possibilité des sciences humaines en général. En effet –tel semble être le sens général de l'argument–, dans le développement de ces disciplines, l'intérêt pour la déviance, l'anormalité, le pathologique, *etc.*, a joué un rôle fondamental ; mais cet intérêt a souvent accompagné une volonté de prise en charge et de redressement qui impliquait que ces écarts et ces maux fussent *a priori* représentés comme soignables et résorbables, donc comme dénués de toute positivité. Bref, ce que suggère de plus en plus nettement Foucault dans son livre, c'est que, pris au pied de la lettre, le terme d'« aliénation » contient déjà en germe le dogme de la continuité du normal et du pathologique, en même temps qu'il lui confère en quelque sorte ses lettres de noblesse philosophiques. C'est en ce sens que son installation au cœur du dispositif de savoir-pouvoir destiné à l'objectivation de la folie illustre l'entrée dans l'âge des sciences humaines. Car l'objet par excellence de ces savoirs, c'est le déviant explicable, classable, récupérable, comparable, celui dont on peut mesurer la différence à la norme pour commencer à envisager les moyens de sa réinsertion –bref, *l'aliéné*, dans la mesure où, à prendre le terme dans le sens que l'étymologie suggère, l'on attend de celui-ci qu'il puisse retrouver ce qu'il a perdu et rentrer en possession de ce qui lui a été soustrait. De façon renversante, Foucault est donc amené à la thèse selon laquelle l'objectivation théorico-pratique de l'homme qui définit une tendance de fond de la modernité et la philosophie de l'aliénation appartiennent *au même univers historique*. Si donc le livre de Foucault, en recourant à la terminologie de l'*Entfremdung*, pouvait parfois donner l'impression de se présenter comme une sorte de complément au marxisme (qui analyserait d'autres aspects de l'aliénation sociale et historique trop négligés dans cette tradition), cette interprétation devient de moins en moins crédible à mesure que l'auteur utilise le terme de façon purement objectivante, pour en faire le symbole d'une appréhension

des phénomènes humains restée prisonnière de la perspective de l'assujettissement.

> Le statut d'objet sera imposé d'entrée de jeu à tout individu reconnu aliéné ; l'aliénation sera déposée comme une vérité secrète au cœur de toute connaissance objective de l'homme.[21]

C'est en exploitant cette même veine hypercritique que Foucault fait pratiquement de la consécration psychiatrique du modèle de l'aliénation le point de départ du subjectivisme moderne –présence constante à soi-même provisoirement et superficiellement troublée par une perte et une dépossession– tel que les grandes lignes en seront fixées par Hegel. Une subjectivité certes désormais *historique*, mais en ce sens bien trop étroit, selon Foucault, qu'elle conçoit l'histoire comme le lieu de déploiement de ses puissances, le terrain de ses défaites apparentes qu'elle aura tôt fait de retourner en victoires définitives, devenues par là garantes de son accomplissement substantiel. Les conceptions philosophiques de l'*Entfremdung* ne seront donc plus pour Foucault que les explicitations tardives d'une mythologie intéressée.

> Ici et là, on voit se dessiner le même effort pour reprendre certaines pratiques de l'internement dans le grand mythe de l'aliénation, celui-là même que Hegel devait formuler quelques années plus tard, tirant en toute rigueur la leçon conceptuelle de ce qui s'était passé à la *Retraite* et à Bicêtre.[22]

Deleuze et Guattari : au-delà de la problématique de l'aliénation

Dans ce processus de déconstruction antisubjectiviste de l'ancienne philosophie de l'aliénation, *L'Anti-Œdipe* marque, par rapport à l'ouvrage de Foucault, une étape supplémentaire, et probablement l'étape historiquement la plus avancée. Pour le dire en quelques mots, la thématique de l'aliénation, au sens d'un état de perte et d'une dépossession que l'on mesure à l'aune d'un idéal persistant de transparence et d'intégration, n'y est plus vraiment critiquée pour elle-même comme dans *Histoire de la folie*.

[21] *Op. cit.*, p. 482. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault généralisera la portée de cette analyse (au point de faire de l'exigence de désaliénation la tâche fondatrice de la pensée moderne en philosophie et dans les sciences humaines) tout en la « dépolitisant » de manière radicale, c'est-à-dire en la détachant de toute optique d'une critique des institutions sociales : « c'est que ce double [de la conscience que poursuit vainement la réflexion} a beau être proche, il est étranger, et le rôle de la pensée, son initiative propre, sera de l'approcher au plus près d'elle-même ; toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, –de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient ». *Op. cit.*, p. 338.

[22] *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 501.

Cette critique, les auteurs de *L'Anti-Œdipe* la considèrent comme acquise. Elle se voit plutôt dépassée par un modèle qui cherche à en retenir les intentions critiques essentielles sans plus rien admettre des présupposés théoriques positifs sur lesquels elle reposait dans le cadre des *Manuscrits de 1844* ou des philosophies qui, d'une manière ou d'une autre, continuaient à se définir par rapport aux idées qui s'y exprimaient. Ainsi, ce moment si particulier de la philosophie française –illustré principalement, au début des années 1960, par *Histoire de la folie* et par *Nietzsche et la philosophie*– où les auteurs de la nouvelle génération entendaient prendre une distance maximale et provocatrice par rapport au style, aux objets et aux méthodes de la pensée d'après-guerre, surtout par rapport à l'espèce de synthèse entre existentialisme et marxisme qui dominait à l'époque, n'est plus de mise. Car il ne s'agit plus de simplement *délaisser* la « critique sociale » et ses thématiques historiquement constitutives (le capitalisme, le pouvoir, les classes, la domination…) pour se tourner vers une valorisation de l'expérience-limite qui, au fond, s'effectue au point de vue des droits de la création artistique et de la nécessité d'une déstabilisation de la pensée visée pour elle-même (Foucault) ou encore pour tenter de réactiver, grâce au Nietzsche de la *Généalogie de la morale*, une sorte de vision aristocratique-révolutionnaire de la société axée sur le primat des rapports de force et des polarisations qu'ils engendrent. Il s'agit désormais –et *L'Anti-Œdipe* constituera une illustration éloquente de ce tournant avant l'élaboration foucaldienne de l'analyse du pouvoir– de montrer qu'une théorie critique de la société est concevable *sur la base même* de la contestation déjà engagée du marxisme et des présuppositions philosophiques sur lesquelles il s'appuyait. Sur la base même, donc, d'une critique de la notion d'aliénation et de la configuration conceptuelle au centre de laquelle elle se plaçait. Ainsi, l'hostilité initiale au motif selon lequel les hommes devraient « faire l'histoire », donc devenir des *sujets* historiques au sens plein, au lieu d'être faits par elle –un motif par rapport auquel des ouvrages comme *Nietzsche et la philosophie* ou *Histoire de la folie*, partageant un même antihégélianisme intransigeant, entendaient prendre une distance maximale– s'atténue-t-elle nettement au profit d'une stratégie nouvelle, typique des années 70 et 80 : celle dans laquelle les auteurs chercheront à montrer que c'est précisément *sur la base d'une démolition du subjectivisme philosophique* qu'une conception authentique du « sujet historique » redevient possible.

Bref, nous ne sommes plus dans le monde des *Manuscrits de 1844*, qui restait encore partiellement celui de Lukács. Ainsi, pour Deleuze et Guattari, le « sujet historique », au sens de celui qui agit dans l'histoire et fait bouger les choses, n'est-il *pas du tout* un sujet au sens que suggère un subjectivisme traditionnel renouvelé par la conscience historique, c'est-à-dire un Soi qui se serait perdu, aurait été divisé dans lui-même, se serait

laissé malencontreusement contaminer par les choses et attendrait de se retrouver enfin dans la transparence d'une présence à soi apaisée[23]. L'action historique ne pouvant plus se concevoir comme l'anticipation d'une réconciliation, elle serait plutôt à penser dans ces conditions comme l'expression d'une *créativité propre* à cet état de division interne et d'absence de maîtrise. « Être soi-même » (le terme ne peut désormais être utilisé que de façon ironique), être un « sujet » historique, *ce ne sera donc plus du tout* être aliéné et tendre à sortir de l'aliénation : avec *L'Anti-Œdipe*, la pensée critique de l'émancipation tente de s'émanciper elle-même du modèle de l'aliénation avec qui, en raison de l'ascendant d'un marxisme resté prisonnier des schémas hégéliens, elle avait jusque-là entretenu des liens très étroits. Elle tendrait même à voir ironiquement dans la recherche de la désaliénation l'indice d'une pathologie réactive.

Résumons les étapes essentielles du raisonnement de Deleuze et Guattari qui conduit à cette conclusion frappante.

(1) Les deux auteurs commencent par mettre en place un mode d'argumentation analogue à celui que Foucault avait mobilisé dix ans plus tôt à propos de la psychiatrie moderne. Avec l'institutionnalisation de la psychanalyse, expliquent-ils, *le langage classique de la dépossession et de la libération du sujet*, autrement dit le langage qui parle du mouvement par lequel ce sujet pourrait et devrait récupérer ses propres richesses rendues historiquement indisponibles afin de devenir complet, de bénéficier de cette complétude et de cette cohérence retrouvées, –ce langage est devenu l'instrument d'une oppression. Le familialisme de la psychanalyse ordinaire et la polarisation œdipienne qui en constitue le principal ressort expliquent cette situation : l'être-chez-soi du sujet (idéalement) désaliéné grâce au traitement analytique a, dans les faits, correspondu à un chez-soi au sens littéral, au sens d'un territoire domestique largement marqué par le patriarcat et les formes d'interaction étroites qui lui correspondent. Empiriquement, il est ainsi facile de repérer dans les textes de Freud une surévaluation de la puissance explicative du scénario œdipien, comme si les attachements et la position de l'interdit sexuel coïncidaient nécessairement chez l'individu avec les étapes d'un processus d'apprentissage fondateur et universellement valide. Quant aux tentatives de mettre en cause la portée et/ou

[23] « La tâche de la schizo-analyse est de défaire inlassablement les moi et leurs présupposés, de libérer les singularités prépersonnelles qu'ils enferment et refoulent, de faire couler les flux qu'ils seraient capables d'émettre, de recevoir ou d'intercepter, d'établir toujours plus loin et plus fin les schizes et les coupures bien au-dessous des conditions d'identité, de monter les machines désirantes qui recoupent chacun et le groupent avec d'autres points car chacun est un groupuscule et doit vivre ainsi [...] (le contraire de la castration, unifiée, molarisée, cachée, cicatrisée, improductrice). La schizo-analyse s'appelle ainsi par ce que, dans tout son procédé de cure, elle schizophrénise, au lieu de névrotiser comme la psychanalyse ». *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 434.

l'universalité du complexe d'Œdipe sur la base de l'observation ethnographique (Malinowski) ou d'une meilleure connaissance de la complexité de l'âge pré-œdipien chez l'enfant (Klein), tentatives qui avaient conduit Lacan à reprendre la conceptualisation freudienne à un plus haut degré d'abstraction, elles s'avèrent insuffisantes[24]. En effet, selon Deleuze et Guattari, elles cherchent plutôt à compléter le modèle familialiste-œdipien qu'à le remplacer.

C'est qu'avec la polarisation œdipienne, il ne s'agit pas forcément d'une erreur d'interprétation occasionnelle ou d'un archaïsme idéologique que l'évolution des mœurs pourrait suffire à corriger. Il y a plutôt lieu de penser que le concept classique de libération psycho-historique, parce qu'il s'étayait sur l'image d'un homme désaliéné, c'est-à-dire redevenu présent à lui-même au-delà des pertes et des divisions, était d'emblée contaminé et *devait* conduire à une vision dans laquelle il s'agit toujours d'adhérer à une configuration figée et héritée. Comment concevoir une alternative ? En d'autres termes, que pourrait être une anthropologie qui puisse concevoir la création historique (« révolutionnaire », selon la terminologie de l'époque) sans supposer de modèles intangibles que la libération serait, de toute façon, vouée à rejoindre, et dans lesquelles elle serait amenée à s'enliser ? Pour répondre à ces questions, Deleuze et Guattari invoquent quatre notions. Ils tentent d'abord (a) de souligner la primauté du désir dans la constitution du Soi. Celui-ci n'est pas une essence, mais se définit d'abord par des mouvements multiples, créatifs et sans modèles, qui l'installent dans une non-identité à soi qui est irrémédiable. Contrairement à ce qui se passe chez des auteurs comme Hegel ou même Freud, la définition de l'homme par le désir ne se voit pas contrebalancée au cours du développement par des considérations suggérant que les désirs concrets pourraient et, en réalité, devraient revenir sagement dans l'orbite d'une subjectivité qui s'y reconnaîtrait et y percevrait des moyens de son affirmation de soi maîtrisée. En second lieu (b), la notion de « corps sans organes » montre que, à l'expérience d'un Soi en proie aux désirs correspond une compréhension du corps qui, au lieu d'en souligner l'unité organique, préfère suivre les suggestions psychotiques dans lesquelles l'emportent la multiplicité, voire l'éclatement –une vie corporelle dont la désorganisation garantit la richesse. Avec le thème des « machines désirantes » (c), Deleuze et Guattari franchissent une étape supplémentaire. En mettant de côté ironiquement la distinction intuitive du naturel (autrement dit du pulsionnel) et de l'artificiel, ils entendent insister sur la façon dont les désirs, loin de se laisser absorber dans le schéma traditionnel du sujet et de l'objet (ou du sujet et d'autrui), donnent lieu à et se développent dans des configurations complexes chaque fois spécifiques qui

[24] *Ibid.*, p. 53

incluent des personnes, des organes, des choses, des dispositifs, des relations sociales, etc. Enfin (d), le motif schizophrénique, le plus frappant du livre, rassemble en les radicalisant de manière hyperbolique ces diverses déterminations. Il implique que, en lieu et place du sujet bien intégré et présent à lui-même que le thème classique de l'aliénation impliquait, Deleuze et Guattari invoquent audacieusement, à titre de référence d'une pensée critique et émancipatrice, *l'aliéné par excellence*, celui qui se définit par une division intérieure et par l'impossibilité même de se poser comme un Soi.

(2) C'est le concept freudien d'*investissement* qui fournit ensuite aux auteurs le moyen d'un passage à la théorie sociale –un passage que n'avait nullement cherché à accomplir *Histoire de la folie*. Ce concept répond à une idée intuitive très simple qui avait historiquement fourni une base à l'épanouissement d'une partie de la pensée sociologique classique : l'idée selon laquelle les institutions sociales et les pouvoirs ne survivraient pas s'ils ne bénéficiaient pas d'une *adhésion* des populations qui les subissent, s'ils n'étaient pas *aimés* d'une façon ou d'une autre. Quel est le fondement de cet amour ? Pourquoi et comment recherche-t-on positivement la domination, l'obéissance ? Face à ces problèmes, Freud lui-même avait proposé une explication d'inspiration ontogénétique qui invoquait un processus d'extension et de généralisation des affects : l'amour (et la haine) d'abord éprouvés dans le cadre des relations familiales, plus précisément des relations avec le père et la mère, se transporteraient hors de la sphère domestique. Ainsi, les rapports ambigus de l'enfant avec le père se retrouveraient-ils pleinement, à la différence d'échelle près, dans les relations que les populations entretiennent avec les autorités, en particulier avec les représentants visibles de la puissance étatique. C'est ce modèle que le freudo-marxisme a tenté de préciser et de raffiner pour le rendre applicable à la configuration historique née du fascisme, et aussi pour le colorer d'une nuance plus critique, plus attentive aux effets mutilants de la répression pulsionnelle inhérente à l'approbation de l'autorité et à son intériorisation. Le dispositif de *L'Anti-Œdipe* corrige significativement cette approche pour en radicaliser les intentions, dans la mesure où ses auteurs soutiennent que c'est *d'emblée* que le désir s'oriente vers des configurations et des objets qui dépassent les figures isolées du père et de la mère, ou plutôt qu'il se trouve pris dans elles. C'est d'emblée que le psychique et le social s'interpénètrent. Ou encore, il n'y a pas de sublimation, mais plutôt une série de productions désirantes complexes qui se distribuent selon des modalités chaque fois particulières. Mais toutes ces productions ne sont pas pour autant à mettre sur le même plan. Car contrairement à ce que voulait Freud, le désir, pluriel et anarchique par son origine, ne se prête pas *spontanément* à ce jeu par lequel il conforte les pouvoirs en générant de

l'adhésion. Il ne le fait qu'au terme d'un investissement particulier qui conduit à *l'auto-négation* de ce qu'est le Soi comme être de désir.

Sur cette base, les auteurs de *L'Anti-Œdipe* élaborent en deux temps un nouveau concept de révolution. (a) Avec le schizophrène, Deleuze et Guattari pensent d'abord avoir isolé la figure par excellence de l'affirmation singulière de soi indifférente aux exigences supposées d'un principe de réalité qui ne fait guère, dans les faits, que garantir le conformisme et la domination sociale. Inversement, les attachements possessifs (subsumés sous la catégorie de « territorialisation » et reliés métaphoriquement à la pathologie paranoïaque), dont l'attachement à une image fantasmatique fixe de soi-même constitue le modèle, sont présentés par les auteurs comme intrinsèquement « réactionnaires ». Bref, ce n'est plus l'image d'un sujet réconcilié, désaliéné, qui constitue le point de repère de la pensée critico-émancipatrice, mais celle d'une singularité capable de s'assumer et de s'imposer dans la non-possession de soi-même. L'exigence sociologique de se détacher du modèle de la lutte des classes polarisée par la possession et le travail pour pouvoir penser les nouvelles formes de contestation sociale impliquerait un changement radical dans la manière de se représenter le Soi capable d'histoire, un changement qui privilégie précisément un modèle du sujet aliéné que Foucault, dix ans auparavant, ne pensait applicable que dans la perspective de la création artistique d'avant-garde. Ainsi, dans *L'Anti-Oedipe*, l'agir historique devrait-il apparemment épouser cette affirmation aliénée même. Mais, de façon plus concrète (b), l'activité révolutionnaire doit être ensuite rapportée à la polarité dessinée par les groupes assujettis et par les groupes-sujets. Est assujetti un groupe qui oriente sa production désirante en fonction et en direction de figures autoritaires de type œdipien et en retire des satisfactions, un groupe qui donc recherche sa propre subordination et désire la répression de ce qu'il est.

> Un groupe-sujet [...] est celui dont les investissements libidinaux sont eux-mêmes révolutionnaires ; il fait pénétrer le désir dans le champ social, et subordonne le socius ou la forme de puissance à la production désirante ; producteur de désir et désir qui produit, il invente des formations toujours mortelles qui conjurent en lui l'effusion d'un instinct de mort ; aux déterminations symboliques d'assujettissement, il oppose des coefficients réels de transversalité, sans hiérarchie ni surmoi de groupe[25].

Ainsi l'activité révolutionnaire doit-elle se concevoir comme l'inversion exacte *de* et comme une lutte dirigée *contre* ce mouvement politiquement réactionnaire par lequel le désir, au sens d'une production imper-

[25] *Ibid.*, p. 417-418.

sonnelle, transubjective, en vient à investir ce qui est voué à le réprimer. Elle n'est pas une critique en acte de la dépossession, mais une négation libératrice par rapport à l'absorption dans un pouvoir externe d'une puissance positive d'être déstabilisé qui s'enracine dans le désir.

> L'actualisation d'une potentialité révolutionnaire s'explique moins par l'état de causalité préconscient dans lequel elle est pourtant comprise que par l'effectivité d'une coupure libidinale à un moment précis, schize dont la seule cause est le désir, c'est-à-dire la rupture de causalité qui force à réécrire l'histoire à même le réel et produit ce moment étrangement polyvoque où tout est possible[26].

Conclusion. Une conception nouvelle du rapport à soi-même

L'hypothèse simple qui a implicitement guidé des auteurs comme Foucault ou Deleuze et Guattari, c'est donc que la thématique hégéliano-marxiste de l'aliénation, avec son imaginaire étroit de la possession et de la familiarité perdues, désirées puis retrouvées, *ne permet pas de concevoir les formes nouvelles de la créativité culturelle et sociale* dont l'époque contemporaine, ça et là, commence à devenir le théâtre : créativité propre à un art voué à explorer les limites et les failles de l'humain, créativité propre à des luttes politiques aux enjeux désormais pluriels et peut-être insaisissables. Historiquement, la lassitude devant le sempiternel discours de l'exploitation du travailleur et devant les constructions philosophiques qui l'accompagnaient comme son ombre a, bien évidemment, joué un rôle fondamental. Mais on peut donc dire que, au-delà de la critique stratégique du marxisme, c'est surtout une montée en puissance inédite de la valeur de créativité (absorbant pratiquement la valeur de liberté), sur fond à la fois d'avant-gardisme artistique et d'éclatement des mouvements sociaux, qui a constitué, d'une manière particulièrement nette dans l'espace francophone, le principe d'une crise aiguë de la problématique de l'aliénation. Ou plutôt, c'est une certaine façon, clairement rattachable à Nietzsche plutôt qu'à Marx, d'orchestrer cette valeur de créativité à l'aide de schémas inspirés par une critique globale du subjectivisme philosophique qui a expliqué la virulence des grands auteurs français des années 60-70 à l'égard du modèle de l'aliénation.

Plus d'un quart de siècle après, que faut-il penser de ces polémiques fameuses ?

S'il fallait, à la manière de Rorty, réduire à une formule volontairement simpliste l'intuition éthique qui se situe au principe des thèmes antimarxistes de Foucault et de Deleuze, on pourrait affirmer qu'elle nous incite

[26] *Ibid.*, p. 453- 454.

à adopter et à cultiver une *attitude approbatrice* devant ce qu'il peut y avoir d'explorateur, d'expérimental, voire de chaotique et de déstabilisant dans certains aspects de la vie sociale et culturelle moderne. Quant à l'intuition ontologique qui accompagne cette intuition éthique, elle pourrait se résumer avec l'idée selon laquelle une telle attitude approbatrice suppose que nous nous débarrassions résolument d'une certaine image du soi humain individuel –une image où domineraient les valeurs pacifiantes mais un peu ternes de cohérence et de transparence : au contraire, le rapport à soi devrait privilégier la part sauvage et rebelle qu'il peut contenir pour s'y ajuster. Cependant, c'est la mise en scène rhétorique et conceptuelle de ces intuitions romantiques qui pourrait susciter les préventions.

Dans cette perspective, par rapport à *Histoire de la folie*, le premier volume de *Capitalisme et schizophrénie* fait preuve d'une audace supplémentaire et, semble-t-il, inutile dans la mesure où, loin de certaines prudences foucaldiennes, ses deux auteurs prennent pour ce faire le parti d'une *valorisation directe* de l'expérience de l'aliénation mentale sous sa forme la plus nette et la plus paradigmatique au point de vue de l'histoire de la psychiatrie : celle de la schizophrénie précisément. Mais Deleuze et Guattari paraissent en retrait par rapport à Foucault d'un autre point de vue. Car au-delà du style révolutionnaire et anarchiste qui domine l'ouvrage, ce qui est frappant, c'est la proximité de la théorie sociale qu'ils mettent en place par rapport au modèle des *Manuscrits de 1844*. Il y est bien constamment question de processus de dépossession, de la constitution de fausses objectivités qui vivent à la fois grâce à nous est contre nous, et aussi de la possibilité d'une libération qui doit se comprendre comme la réappropriation d'une puissance perdue. Au moins peut-on dire que dans le livre, le concept freudien d'« investissement » semble servir à renouveler plus qu'à contester un schéma, celui de l'autonomisation indue et néfaste de ce qui provient de soi. Les nuances antisubjectivistes très marquées, le fait que le désir se soit substitué au travail à titre de vecteur privilégié de l'expression de la puissance d'agir, n'ont donc pas suffi fondamentalement à modifier les coordonnées de la conceptualisation. Ou plutôt, faute d'un concept de subjectivité agissante ou de psychisme individuel qui échappe à l'alternative forcée de l'unification transparente et de l'éclatement schizophrène, Deleuze et Guattari semblent voués à hésiter entre deux stratégies : d'une part, une bien problématique fuite en avant néoromantique qui ne voit *que des avantages* à la désintégration explosive de la personnalité et, d'autre part, une sorte de confirmation involontaire de la pertinence (au moins partielle) du schéma de « l'aliénation », qui d'ailleurs n'est pas marquée chez eux par une trop grande focalisation sur les systèmes objectivés « modernes », même si la prégnance de la critique du capitalisme et de l'État rationnel montre qu'ils ne désirent pas non plus y renoncer complètement.

Ce n'est pas là une défaillance propre à l'argumentation de *L'Anti-Oedipe*. Car à la réflexion, la virulence de la contestation foucaldienne du modèle de l'aliénation ne mérite pas, elle non plus, d'être regrettée : elle n'était guère possible que dans la mesure où elle plaçait *hors champ* les questions de théorie sociale. Dès que ces dernières sont réintroduites, il faut bien repenser, quels que soient les moyens conceptuels que l'on mobilise, des choses analogues à celles que Marx mentionnait (par exemple, la diminution de soi et l'emprise de systèmes réifiants qui vivent des individus et contre eux), et le superbe mépris que montrait Foucault à l'égard de la configuration « hégéliano-pinélienne » devient sans doute plus difficile à défendre. C'est, d'une certaine manière, un des sens de *L'Anti-Oedipe* que de l'admettre, sans faire étalage non plus de cette conclusion peut-être inattendue du point de vue des auteurs eux-mêmes[27].

Il y a ainsi un premier acquis essentiel à ce moment « anti-aliénation » de la pensée française de l'après-guerre : il nous a convaincu que l'épuisement du modèle familier de l'exploitation du travail et de la lutte des classes devait aiguiser notre sensibilité aux forces parfois mal connues qui viennent faire bouger les cadres de notre vie sociale et de nos traditions culturelles ; qu'il devait aussi nous encourager à concevoir le psychisme individuel d'une façon qui fasse éclater les cadres étroits assignés par la philosophie classique du sujet monadique ou par la psychologie bourgeoise axée sur la « personnalité normale ». Il y a là des façons nouvelles de concevoir une ouverture à soi-même qui ne dégénère pas en possession satisfaite de soi, ou encore une réalisation de soi qui échappe au modèle expressiviste de la simple objectivation d'un contenu latent. Or, Foucault et Deleuze ont eu raison de penser que, à elle seule, la philosophie des *Manuscrits de 1844* ou toute autre qui lui ressemblerait, *ne pouvait pas permettre de concevoir tout cela ni même de le tolérer*. La conjoncture politico-idéologique de l'époque rendait sans doute inévitable le fait que la conscience de cette différence conduise à une opposition très vive au marxisme en même temps qu'à l'exploration de terres philosophiquement vierges.

[27] Néanmoins, il existe des pages isolées (et pas seulement celles qui se rapportent au freudo-marxisme) où Deleuze et Guattari tentent de rejoindre à partir de leur lexique propre la philosophie de l'aliénation dans ce qu'elle a d'ailleurs de plus classique : « Marx résume le tout en disant que l'essence subjective abstraite n'est découverte par le capitalisme que pour être à nouveau enchaînée, aliénée, et non plus, il est vrai, dans un élément extérieur et indépendant comme objectivité, mais dans l'élément lui-même subjectif de la propriété privée : "Autrefois, l'homme était extérieur a lui-même, son état était celui de l'aliénation réelle ; maintenant, cet état s'est changé en acte d'aliénation, de dépossession." En effet, c'est la forme de la propriété privée qui conditionne la conjonction des flux décodés, c'est-à-dire leur axiomatisation dans un système où le flux des moyens de production, comme propriété des capitalistes, se rapporte au flux de travail dit libre, comme "propriété" des travailleurs ». *Op. cit.*, p. 361. D'une façon qui semble étrange à cause de son orthodoxie paradoxale, les auteurs se focalisent ainsi chez Marx sur la dépossession du produit du travail, et non sur les aspects plus « immanents » de l'aliénation vécue.

Mais elle explique aussi pourquoi, face aux insuffisances de l'ancienne théorie de l'aliénation sociale, ils n'aient guère pu qu'improviser une mise en vedette provocatrice et finalement aporétique de l'« aliénation mentale ». Cette aporie caractéristique suggère que si jamais nous devions chercher à développer ce modèle nouveau du rapport à soi-même indépendamment de tout romantisme, le thème de la dépossession pourrait retrouver une crédibilité philosophique pour guider la théorie sociale critique.

*b) L'altérité à soi de l'*alter ego *: la critique intersubjectiviste*

Le deuxième axe historique de la critique du modèle philosophique de l'aliénation et de son concept de dépossession dérive plus directement des thèmes de Husserl, dans la mesure où il découle de l'argumentation intersubjectiviste mise en place par celui-ci –une argumentation selon laquelle *l'existence d'autrui* devrait être conçue non comme un fait parmi d'autres, mais comme le signe d'un entrelacement intime et originaire entre le « même » et l'« autre » dont le sujet est paradoxalement le théâtre. Certes, cette configuration a de nombreux antécédents historiques dont certains ont laissé des traces jusque dans les *Manuscrits de 1844*. Cependant, il est frappant que dans la pensée de Feuerbach, puisque c'est de lui dont il s'agit, les principes de l'intersubjectivisme dialogique et ceux de la critique de l'aliénation religieuse coexistent sans se rencontrer vraiment. À la réflexion, on se demande pourtant comment une pensée qui irait jusqu'au bout d'une mise en situation du sujet dans l'élément de la relation et de l'interaction peut persister à présupposer une ontologie du type de celle qu'implique le concept d'« aliénation » dans sa mouture classique, avec sa séparation tranchée et névrotiquement investie entre le domaine du soi et du non-soi, entre le même et l'autre. Longtemps différée, la crise de la philosophie de l'aliénation inhérente à la promotion de la thématique intersubjectiviste a marqué, elle aussi, la pensée de l'après-guerre en France. Nous voudrions en rappeler quelques étapes pour en évaluer les résultats essentiels.

Sartre : une traduction existentielle intégrale du modèle critique de l'aliénation

Partons d'un texte tardif tiré de la *Critique de la raison dialectique*. Il est consacré à une interprétation du travail qui, malgré d'apparentes analogies, tranche par rapport aux idées de 1844.

> [A]u niveau de *l'objectivation*, la matière ouvrée se montre dans sa pleine docilité comme une totalisation nouvelle de la société et comme sa négation radicale. À ce niveau paraissent les fondements réels de l'aliéna-

> tion : la matière aliène en elle l'acte qui la travaille, non pas en tant qu'elle est elle-même une force ni même en tant qu'elle est inertie, mais en tant que son inertie lui permet d'absorber et de retourner contre chacun la force de travail des autres. Sa rareté intériorisée faisait apparaître, au moment de la négation passive, chacun vis-à-vis des autres comme Autre. Au moment du travail –c'est-à-dire au moment *humain* où l'homme s'objective en produisant sa vie–, l'inertie et l'extériorité matérielle de l'objectivation font que – quelles que puissent être par ailleurs les relations humaines–, *c'est le produit* qui désigne les hommes comme *autres* et qui se constitue lui-même en Autre Espèce, en contre-homme ; c'est dans le produit que chacun produit sa propre objectivité, qui lui revient comme ennemi et le constitue lui-même comme un Autre.[28]

Il semble que, au point de vue des stricts intérêts d'une théorie sociale, il y ait dans ces propos le signe d'une très grave régression. Revenant de Marx à Hegel, Sartre semble en effet fondre la critique du capitalisme et de l'exploitation dans une ontologie activiste et subjectiviste selon laquelle toute action est par essence *chute* dans l'extériorité matérielle morte et *perte* radicale de soi-même. Car on peut dire que Sartre suppose que toutes les dimensions interactives et expressives de l'activité de travail ont été oubliées et il ne décrit plus que la lutte acharnée contre la rareté qui se traduit dans la production de biens, d'outils et même d'institutions (le « pratico-inerte ») qui, malheureusement, vont être utilisées par d'autres et vont donc m'être retirés. Dans cette perspective, le travail apparaît surtout comme une manœuvre désespérée pour essayer de sortir la matière de sa bêtise compacte et de son obstination à n'être qu'autre et extérieure à la liberté –une manœuvre naturellement vouée à l'échec. L'aliénation désigne alors ce mouvement de retombée inévitable dans l'en-soi qui, chez Sartre, n'a même plus la nécessité que lui prêtait l'optimisme hégélien– un mouvement qui signe l'impossibilité d'un rachat. Comme l'avait parfaitement diagnostiqué Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique*, le passage par le marxisme évitait à la philosophie sartrienne de se réduire à penser le dialogue stérile entre un monde vide de sens, totalement nivelé, et une sorte de liberté souveraine qui ne veut rien savoir de ses ancrages mondains, sinon qu'elle peut les congédier et les annuler à tout moment, par l'expression d'un simple acte de volonté pur. Mais ce passage a plutôt permis d'atténuer cette tendance de Sartre que de la combattre. Celui-ci semble en effet y accentuer l'orientation objectophobe, qui, dans les brouillons de 1844, restait sous contrôle, largement contrebalancée qu'elle était par les arguments naturalistes.

[28] *Critique de la raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, 1985, t. 1, p. 262-263

Cependant, au-delà de cette généralisation audacieuse mais au fond peu convaincante qui caractérise le propos de la *Critique de la raison dialectique*, il y a un avantage théorique de la stratégie sartrienne qui mérite d'être souligné. L'aliénation semble y faire partie de la structure de tout acte, puisqu'elle s'identifie purement et simplement non seulement avec la production d'effets intentionnels extérieurs, mais surtout avec le fait que l'acte, une fois accompli, a un destin –par exemple, pouvoir être jugé ou utilisé par autrui. Bref, la généralisation hétérodoxe de Sartre, continuant les intuitions de Husserl jusque sur ce terrain d'élection de la philosophie de l'aliénation qu'était le travail, permet de prendre au sérieux le fait qu'être soi ou être un soi, c'est aussi, comme agent, être autre à soi-même ou le devenir nécessairement.

Comme on l'a rappelé, la présence du vocabulaire de l'*Entfremdung* pour décrire la situation fondamentale de l'être humain indépendamment de tout contexte sociologique constitue l'un des traits par lequel *L'Être et le néant* se rattache directement à *Être et temps*. Chez Heidegger, qui le mentionne cinq fois de manière significative, *Entfremdung* fait partie de ces concepts qui gravitent autour de l'analyse de l'état de déchéance (*Verfallenheit*) du *Dasein* dans la quotidienneté inauthentique en général. Le § 38 décrit ainsi la conjonction entre le non-être-soi-même et une préoccupation désordonnée pour le monde dans lequel, alors, le *Dasein* se perd en y adhérant sans distance. Heidegger, ce faisant, est conscient, malgré la différence de contextes, de relayer certaines intuitions des éthiques traditionnelles, en particulier d'origine chrétienne, qui conjoignent la mise en cause de l'oubli de soi et du divertissement mondain. Par contraste, ce qui est frappant chez Sartre, c'est la rupture apparente avec ces intuitions –le fait que l'aliénation fondamentale de l'être humain y est située *encore plus bas*, qu'elle est encore plus originaire et constitutive de la condition humaine que ce que laissait penser l'analytique existentiale. De son point de vue, au fond, et bien qu'il ait soigneusement pris ses distances avec le paradigme de la Chute et qu'il ait insisté sur le fait que l'inauthenticité aliénée constituait non un moindre être, mais l'état absolument normal du *Dasein*, dans lequel ses structures fondamentales se maintenaient, Heidegger demeurait dans l'orbite des pensées de l'aliénation comme altération. Avec l'usage sartrien, la normalité tragique de l'aliénation se voit philosophiquement radicalisée ; ce que théorise Sartre, de façon surprenante par rapport à la tradition hégélienne et marxiste, c'est ainsi une aliénation sans envers ni voie de sortie – une aliénation hors histoire. C'est cette jonction entre le vocabulaire de l'aliénation et la thématisation phénoménologique de l'intersubjectivité qui va permettre cette sortie hors de l'univers de la critique sociale et hors de la pensée de la subjectivité comme possession de soi.

Dans *L'Être et le néant*, la thèse de Sartre est que l'existence d'autrui n'est pas « déductible », au sens où, jusque dans la démarche transcendantale de Husserl, elle s'était établi grâce à des opérations spécifiques dont la mise en évidence servait à réfuter le solipsisme. Mais elle ne lui apparaît pas non plus un fait non-problématique comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*, puisque, pour Sartre, elle peut être mise en contraste avec un moment (fût-il idéal) de solitude autosuffisante qui se situe à la source ou, du moins, au plus proche de la source de la liberté même. Une approche phénoménologique du problème d'autrui doit donc concevoir celui-ci comme révélé et imposé au cours d'un événement ou d'événements fondateurs. Sartre pose la question d'autrui dans un contexte où il s'agit, comme dans les *Méditations cartésiennes*, de décrire les expériences fondamentales par lesquelles la conscience *en vient* à poser nécessairement l'existence d'un *alter ego* dans le monde. Seulement, du point de vue sartrien, la démarche husserlienne, qui atteint son sommet dans le concept de saisie analogisante, est limitée par le paradigme de l'objectivation, c'est-à-dire au fond par le privilège de la connaissance. Ce privilège se manifeste aux deux extrémités de la démarche de Husserl : à la fois par sa focalisation première sur le fait perceptif et par son intellectualisme (autrement dit, le fait qu'autrui ait pour signification dernière de devenir partenaire d'une communauté de recherche interactive dirigée vers le monde).

Ce qu'il y a d'emblée de surprenant, c'est que Sartre, en faisant un usage hétérodoxe du terme « aliénation », en le transportant de la théorie sociale à l'ontologie, n'en conserve pas moins les significations qui lui sont traditionnellement associées. Lui aussi, quoique dans un contexte totalement original, cherche à saisir le lien entre une distorsion relationnelle, une dépossession essentielle et un malaise vécu. Renversant le privilège husserlien de la vision en première personne, Sartre, c'est bien connu, fait de l'apparition d'un regard objectivant qui me vise et me fige le point de départ de l'expérience asymétrique fondatrice par laquelle l'autre s'impose à moi. Cette souplesse souveraine de la vie subjective dans laquelle les possibles sont actualisés au gré des engagements instantanés, elle se trouve, selon lui, arrêtée par le surgissement intrusif d'une présence qui me transforme en chose. Et cette chosification, Sartre la décrit bien comme une *dépossession* –perte à la fois d'un rapport à soi naïf, spontané et perte d'un rapport au monde initialement conçu comme lieu de réalisation accueillant de mes possibles.

> Mais, du coup, l'aliénation de moi qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise. Je suis vu comme assis sur cette chaise en tant que je ne la vois point, en tant qu'il est impossible que je la voie, en tant qu'elle m'échappe pour s'organiser, avec d'autres rapports et d'autres distances, au milieu d'autres objets qui, pareillement, ont pour moi une face secrète, en un complexe neuf et orienté différemment. Ainsi, moi qui, en tant que je suis mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis, voilà que *je suis* quelqu'un. Et ce que je suis [...], je le suis *au milieu du monde*, en tant qu'il m'échappe.[29]

C'est ainsi la liberté comme puissance d'engendrement permanente de possibles à réaliser à l'instant qui se trouve atteinte à sa racine.

> Ainsi, dans la brusque secousse qui m'agite lorsque je saisis le regard d'autrui, il y a ceci que, soudain, je vis une aliénation subtile de toutes mes possibilités qui se sont agencées loin de moi, au milieu du monde, avec les objets du monde[30].

Sur cette base, Sartre n'hésite pas à ontologiser directement des expériences que l'on serait tenté d'interpréter d'abord de manière plus sociologique ou historique. C'est ainsi qu'il comprend l'univers littéraire de Kafka comme le résultats de la transposition d'une série d'affects qui témoignent de la condition humaine en général plutôt que d'une situation historique singulière.

> Cette atmosphère douloureuse et fuyante du *Procès*, cette ignorance qui, pourtant, se vit comme ignorance, cette opacité totale qui ne peut que se pressentir à travers une totale translucidité, ce n'est rien d'autre que la description de notre être-au-milieu-du-monde-pour-autrui.[31]

On conçoit l'intérêt de la terminologie choisie par l'auteur et son apport philosophique involontaire. Car c'est à tort que l'on verrait dans l'usage systématique du terme aliénation dans ce contexte un coup de force ou une importation sauvage ; elle a sa productivité théorique propre et par là sa légitimité. En effet, Sartre ne décrit donc pas ce qu'il appelle l'aliénation à la manière de Heidegger et de certaines éthiques classiques de la présence à soi vigilante comme une façon inauthentique d'être auprès des choses et de s'oublier dans la préoccupation irréfléchie, mais comme une chosification dont on est victime –et cela de manière absolument inévitable. Un rapport de proximité immédiate qui confine à la confusion est remplacé par un rapport à quelque chose que je ne peux éprouver que comme douloureusement distinct de moi-même en même temps que cette chose continue à m'importer. Les métaphores de la Chute et du vol –déjà influentes dans les conceptions de la critique jeune-hégélienne– reviennent hanter le texte sar-

[29] *L'Être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1990, p. 309-310.
[30] *Ibid.*, p. 311.
[31] *Ibid.*, p. 312.

trien. Mais elles se réfèrent ici à des événements anhistoriques –si l'on préfère, à des structures ontologiques, et non plus à des faits ontiques.

> Mon être-pour-autrui est une chute à travers le vide absolu vers l'objectivité. Et comme cette chute est aliénation, je ne puis me faire être pour moi-même comme objet, en aucun cas je ne puis m'aliéner à moi-même[32].

Plus tard dans son développement, au moment de conférer un statut au corps, le philosophe prolonge cette intuition de façon plus concrète. Certes, Sartre s'abstient de décrire le corps en tant que tel comme un *autre* du sujet libre, dont il serait voué à éprouver la présence comme irrémédiablement étrangère et contrariante. Car chez lui, il existe bien une dimension *nécessaire* de la corporéité qui se trouve aussi irrémédiablement placée du côté de l'expérience de l'aliénation : à savoir, l'expérience du corps en tant qu'objectivé dans le regard et l'activité d'autrui. Soit l'exemple de l'examen médical (que le philosophe décrit curieusement à la manière d'un corps-à-corps à la fois intime et agressif, comme s'il était par nature exempt de toute médiation technique et aussi de toute possible sollicitude).

> Dès que je saisis, sur l'effondrement de l'objet sensible « oreille », le médecin comme entendant les bruits de mon corps, sentant mon corps avec son corps, le vécu désigné devient désigné comme *chose hors de ma subjectivité*, au milieu d'un monde qui n'est pas le mien. Mon corps est désigné comme aliéné. L'expérience de mon aliénation se fait dans et par des structures affectives comme la *timidité*.[33]

La timidité serait donc le malaise que provoque le fait que mon corps objectivé ne m'appartienne plus et que je doive par surcroît réagir dans ma conduite à cet état de fait qui me tombe dessus. La psychologisation du concept d'aliénation constitue ainsi assurément une issue possible de la démarche sartrienne et un des inconvénients possibles de l'usage terminologique qu'il met en œuvre. Mais le philosophe semble lui-même avoir par la suite utilisé la notion dans des sens relativement originaux qui évitent cette restriction.

Ainsi, *Saint Genet comédien et martyr* propose-t-il un usage sensiblement différent du vocabulaire de l'aliénation. Certes, les analyses continuent à s'inscrire dans le cadre d'une étude des réactions à la violence originaire, intrusive et aliénante, censée avoir été constitutive de l'intervention d'autrui dans ma sphère propre. Je suis aliéné du fait que, d'avoir été constitué en chose, je me trouve séparé de moi-même (de mes possibles autrefois librement disponibles, en l'occurrence) et plus tout à fait chez moi dans le monde. Sans modifier substantiellement les présuppositions de son approche, Sartre fait maintenant de l'aliénation un phénomène complexe, relevant à la fois du conditionnement social et du choix de soi-même plutôt qu'une caractéristique universelle de l'être-pour-soi. Sartre prend l'exemple d'un individu qui se reproche ses colères fréquentes et son mauvais caractère. Sa description semble d'abord reproduire l'analyse de la mauvaise foi dans *L'Être et le néant* –et il semble qu'effectivement, les deux thématiques de l'aliénation et de la mauvaise foi tendent désormais à fusionner. Mais la description bifurque soudain vers une mise en question des situations historiques d'exclusion et de stigmatisation extrêmes dans lesquels les individus disposent de peu de ressources pour prendre leur distance à l'égard des stéréotypes et des évaluations dont ils sont les objets et les victimes.

[32] *Ibid.*, p. 321.
[33] *Ibid.*, p. 403.

> Si, par remords, par masochisme, par sentiment profond d'infériorité, cette jeune femme adopte le renseignement objectif et social comme si c'était une vérité absolue, si elle s'accuse d'être *d'une nature coléreuse*, si elle projette derrière elle, dans les ténèbres d'un inconscient, une disposition permanente à la colère dont chaque état particulier est une émanation, alors elle subordonne sa réalité de sujet conscient à cette Autre qu'elle est pour les Autres ; et elle donne à l'Autre la supériorité sur elle-même [...] ; à ce qui n'avait de signification que sociale, elle confère un sens métaphysique et antérieur à toute relation avec la société. En un mot, je dirai qu'elle s'aliène à l'objet qu'elle est pour la société.
>
> Ce type d'aliénation est fort répandu. Seulement, la plupart du temps, il s'agit d'aliénation partielle ou temporaire. Mais lorsqu'on fait subir à des enfants, dès leur plus jeune âge, une pression sociale considérable, lorsque leur Être-pour-autrui fait l'objet d'une représentation collective accompagnée de jugements de valeur et d'interdits sociaux, il arrive que l'aliénation soit totale et définitive[34].

Je serais donc aliéné non pas simplement quand je joue sans distance les rôles de la vie sociale et m'y laisse prendre (comme dans la mauvaise foi), mais quand la marginalisation économique et sociale se double d'une image de moi-même socialement dépréciée que j'endosse et qui limite alors mon champ d'action. Le singulier mélange de *l'impossibilité d'être librement soi-même* et de *la dépendance mutilante à l'égard de l'autre*, que Sartre cherchait à désigner en recourant, de manière tout à fait sensée, eu égard à la notion marxienne, au terme d'aliénation n'a dès lors plus le même champ d'application. Par rapport à *L'Être et le néant*, l'auteur a radicale-

[34] *Saint Genet comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 1987, p. 46.

ment socialisé son concept d'aliénation. Et, ce faisant, il a aussi commencé à renouveler, sans le chercher, la portée du thème lui-même. Car par cet usage neuf d'un terme classique au sein du marxisme, Sartre, de manière prometteuse, tente de conférer une signification philosophique aux effets psychologiques et sociaux des grandes exclusions sociales comme celles qui visent le criminel, le pervers, l'étranger. Il entend non seulement conférer une dignité philosophique à l'intérêt pour les formes de vie marginales, mais aussi, plus précisément, désigner de manière concrète les conséquences sur les sujets stigmatisés eux-mêmes des représentations stigmatisantes.

L'autre tendance nouvelle qui se lie, dans *Saint Genet*, à cet usage du terme aliénation est la tendance à réinscrire celle-ci dans une trajectoire finalisée par un choix de soi-même, qui serait la liberté concrète. Contrairement à l'aliénation ontologique de *L'Être et le néant* qui ne pouvait déboucher que sur des vaines tentatives pour réduire l'impact du regard intrusif d'autrui sur moi-même, l'aliénation sociale de *Saint Genet* peut connaître une issue dans laquelle la liberté se rétablit. Genet est alors censé illustrer cette prise au sérieux de l'objectivation aliénante. L'homosexualité, logiquement redoublée par le crime, apparaît alors comme le comble de cette prise au sérieux, à la fois en raison de la charge stigmatisante considérable dont elle est historiquement porteuse, et du fait qu'elle se présente ontologiquement, selon Sartre, comme une acceptation absolue, passionnelle, de l'état de passivité : comme une sorte de revendication résolue de la passivité, comme une activité exactement inversée.

> Genet est un enfant que l'on a convaincu d'être, au plus profond de lui-même, un *Autre que soi*. Désormais sa vie ne sera que l'histoire de ses tentatives pour saisir cet Autre en lui-même et pour le regarder en face – c'est-à-dire pour avoir une intuition immédiate et subjective de sa méchanceté, pour *se sentir* méchant[35].

Mais, en même temps, la conjonction entre *l'héroïsation du crime et de la perversion* (sexuelle en l'occurrence) et la *création littéraire* dont Genet fut capable, que l'ouvrage valorise, montre l'orientation nouvelle de la réflexion de Sartre : l'invention de soi-même qui précède toute reconnaissance constitue désormais, dans la vision sartrienne, la forme par excellence du dépassement de l'aliénation, le salut. Évidemment étranger, à l'époque, à l'idée qu'un rapport affirmatif aux formes de vie minoritaires constitue en soi-même une voie féconde, Sartre considère donc que c'est dans l'œuvre d'art réussie, en l'occurrence conçue comme assomption provocatrice de ce

[35] *Ibid.*, p. 47.

que l'on est, que le mouvement par lequel j'ai été initialement transformé en chose se trouve vraiment inversé.

> Une œuvre de Genet, comme la phénoménologie de Hegel, c'est une conscience qui s'abîme dans les apparences, se découvre au plus fort de l'aliénation, se reprend et fait passer les choses au rang de ses objets. La conscience est traîtresse parce qu'elle n'obéit que pour mieux dominer[36].

La conséquence philosophique est que –comme l'attestera l'évolution ultérieure de Sartre, telle qu'elle s'exprimera finalement dans la *Critique de la raison dialectique*–, le tranchant de l'intuition première du philosophe, par laquelle il échappait aux limites habituelles du paradigme de la subjectivité s'émousse singulièrement. Car, devenu officiellement marxiste, il revient à l'idée de l'aliénation comme à une perte et à une dépossession *réversibles*, que l'on peut, dès lors, opposer à l'idée de la liberté comme reprise de soi. Tout est donc finalement réinscrit dans un récit hégélien de l'aliénation comme moment de l'auto-affirmation de la liberté. Or, l'auteur de *L'Être et le néant* avait, quant à lui, bien senti, du moins permis de penser, que le concept classique d'aliénation (celui des *Manuscrits de 1844*) repose sur des bases ontologiques fragiles parce qu'il persiste, malgré la dialectique, à opposer sans précautions le soi et l'autre, le propre et l'étranger, d'une façon telle qu'il se situe en dessous d'une authentique compréhension de l'intersubjectivité et de sa portée ontologique.

Lacan : l'aliénation irrémédiable dans et au-delà de l'intersubjectivité

On pourrait dire que, en utilisant la catégorie marxienne à plusieurs reprises dans ses textes, le propos de Lacan fut en quelque sorte de maintenir et de renforcer, contre l'évolution affadissante que Sartre lui-même a fait subir à son propre concept d'aliénation, la radicalité de l'aliénation selon *L'Être et le néant* : une aliénation *ontologisée* –profonde, sans alternatives ni dépassements possibles, inscrite au cœur même de l'existence humaine, préhistorique, pour ainsi dire. Lacan, lui, n'hésitera pas à affirmer que l'aliénation au sens d'un modèle de la théorie sociale critique axée sur la constitution d'objectivités réifiantes et sur l'amoindrissement vécu des individus est un phénomène dérisoire par rapport à cette grande aliénation originaire constitutive de l'humain qui, seule, est intéressante.

Ainsi, dans un texte de 1957, « La psychanalyse et son enseignement », Lacan, non sans complaisance d'ailleurs, oppose l'aliénation superficielle des marxistes ou de sociologues et l'aliénation profonde, celle que

[36] *Ibid.*, p. 145.

lui-même, sur la base de la psychanalyse, tente de définir. Cette aliénation essentielle, souligne-t-il, il ne faut pas la concevoir comme un état transitoire qu'un processus émancipateur habilement mené serait en mesure de résorber. Elle est constitutive de l'existence humaine.

> Cette aliénation qu'on nous avait décrite depuis quelque temps avec exactitude, quoique sur un plan un peu panoramique, comme constituant les relations entre les hommes sur le fondement des rapports de leur travail aux avatars de leur production, cette aliénation, disons-nous, apparaît maintenant en quelque sorte redoublée, de se dégager dans une particularité qui se conjoint à l'être, sous des espèces qu'il faut bien dire non progressistes. Ceci n'est pas suffisant pourtant à faire qualifier cette découverte de réactionnaire, à quelque usage complice qu'on ait pu l'employer.[37]

Comme l'indique le contexte de ce passage, Lacan cherche à souligner la dépendance de l'homme à l'égard des structures langagières au sens large. Mais si éloignée de l'existentialisme que soit cette intention post-saussurienne, il n'est pas difficile de reconnaître en elle une sorte de prolongement de l'usage anhistorique que *L'Être et le néant* avait fait de la terminologie de l'aliénation –comme si elle cherchait à éviter que cette innovation majeure ne soit récupérée dans une banale téléologie subjectiviste de la libération et de l'intégration subjective.

Cette intention est confirmée au vu de textes plus anciens de Lacan, moins marqués par le surinvestissement structuraliste de l'élément linguistique. Lacan y maintient l'usage existentialiste de la conceptualisation, si ce n'est de la terminologie, propre à l' « aliénation ». Dans « Le stade du miroir », le psychanalyste enendait ainsi orchestrer de manière dramatique la problématique psychologique de la reconnaissance précoce du corps propre chez l'enfant en la resituant dans le cadre de la théorie freudienne. Par rapport à Sartre, Lacan conserve ici une part de la problématique de l'intersubjectivité. En effet, la forme du corps telle qu'elle apparaît au moment du miroir où l'on s'identifie est d'abord celle qui rendra possible la

[37] *Écrits* [1966], Paris, Seuil, 2000, t. 1, p. 442-443. Dans cette surenchère par rapport à la définition marxiste et sociologique de l'aliénation, Lacan a certainement été encouragé par les propos du Heidegger d'après la *Kehre* qui tentait de la dépasser dans l'évocation d'un décentrement historique et ontologique plus fondamental : « Ainsi, ce que Marx, partant de Hegel, a reconnu en un sens important comme étant l'aliénation de l'homme, plonge ses racines dans l'absence de patrie (*Heimatlosigkeit*) de l'homme moderne. Cette absence de patrie se dénonce, et cela à partir du destin de l'Être, sous les espèces de la métaphysique qui la renforce en même temps qu'elle la dissimule comme absence de patrie ». *Lettre sur l'humanisme* [1954], Paris, Aubier, 1983, p. 103. Renonçant à l'usage qu'il avait de la notion dans *Sein und Zeit*, Heidegger lie ainsi d'emblée l'anti-humanisme philosophique à une interprétation très distanciée, pour ne pas dire abusive, du propos des anciennes conceptions de l'aliénation –une stratégie qui annonce certains traits de la pensée française des années 60-70.

reconnaissance de l'autre, matrice non seulement des relations avec autrui (rivalité et amour), mais plus fondamentalement de la capacité à reconnaître autrui en général, autrement dit à distinguer dans le champ perceptif un *alter ego* d'une chose ordinaire. Héritant en cela de la phénoménologie, c'est encore cet aspect qui suscite à ce moment l'intérêt de Lacan. Seulement, celui-ci, en même temps, fait reculer d'un cran la limite à partir de laquelle le concept d'aliénation est opératoire, puisque, selon lui, celle-ci se manifeste dès la constitution primordiale de la subjectivité, précisément cristallisée dans l'identification spéculaire. Pour Lacan, l'être-pour-l'autre aliénant, fondé sur l'emprise du regard objectivant, existe donc déjà au cœur du rapport à soi. L'intersubjectivité, qui reste le phénomène de référence, se voit ainsi *située* dans un cadre plus large.

> Ainsi cette *Gestalt* [celle du corps propre identifiée dans le miroir] dont la prégnance doit être considérée comme liée à l'espèce, bien que son style moteur soit encore méconnaissable, –par ces deux aspects de son apparition symbolise la permanence mentale du *je* en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante ; elle est grosse encore des correspondances qui unissent le *je* à la statue où l'homme se projette comme aux fantômes qui le dominent, à l'automate enfin où dans un rapport ambigu tend à s'achever le monde de sa fabrication.[38]

Dans ces conditions, la théorie psychanalytique classique ne va pas assez loin lorsqu'elle se borne à limiter les pouvoirs de la conscience. Car, suggérant une conclusion plus radicale, ce que l'expérience du miroir rassemble pour la première fois en les rendant d'ailleurs possibles, c'est *l'existence du sujet comme pôle permanent conscient de lui-même* et *l'impossibilité d'être un sujet au sens fort*, donc au sens de l'identité à soi, de la transparence et de la maîtrise possessive. Le sujet humain peut ainsi être dit originellement et essentiellement aliéné, parce qu'il émerge hors de lui-même, à distance de lui-même, parce qu'il dépend « dans son être » comme dirait Sartre, d'un rapport à autre chose que soi qu'il cherche aussitôt à supprimer. Non sans réactiver certaines idées sartriennes, Lacan voit ainsi l'homme aliéné en même temps par une non-coïncidence à soi, une division dans soi-même, et par un projet de la dépasser. L'imaginaire du double, la création artistique, le travail lui-même (en tant que, sous ses formes les plus sophistiquées, il donne lieu à l'engendrement d'êtres analogues au travailleur lui-même, machines et robots) forment les activités qui illustrent cette aliénation première et son rôle fondateur pour la vie psychique.

Lacan se propose de cette façon de redéfinir et de systématiser certains aspects de la théorie psychanalytique tardivement dégagés par Freud.

[38] *Ibid.*, p. 94.

Ainsi, loin de pouvoir se comprendre comme un attachement animal à soi (comme c'est largement le cas chez Freud), le narcissisme primaire doit être interprété comme un rapport à soi codéterminé par l'aliénation originelle *et* la vaine tentative de s'en déprendre. L'instinct de mort, de son côté, avec l'ensemble des phénomènes qui en dérivent selon Freud, devrait plutôt être conçu à partir de l'effort voué à l'échec de s'arracher à l'état d'aliénation : surmonter la différence entre moi et moi-même. Malgré ces références psychanalytiques, Lacan procède très clairement à une élucidation des fondements de l'existentialisme sartrien dont il cherche en quelque sorte à radicaliser certaines tendances.

> Le terme de narcissisme primaire par quoi la doctrine désigne l'investissement libidinal propre à ce moment, révèle chez ses inventeurs, au jour de notre conception, le plus profond sentiment des latences de la sémantique. Mais elle éclaire aussi l'opposition dynamique qu'ils ont cherché à définir, de cette libido à la libido sexuelle, quand ils ont invoqué des instincts de destruction, voire de mort, pour expliquer la relation évidente de la libido narcissique à la fonction aliénante du je, à l'agressivité qui s'en dégage dans toute relation à l'autre, fût-ce celle de l'aide la plus samaritaine.
>
> C'est qu'ils ont touché à cette négativité existentielle, dont la réalité est si vivement promue par la philosophie contemporaine de l'être et du néant.[39]

Une référence qui, une nouvelle fois, prouve à quel point était ample l'espace ouvert par la mobilisation sartrienne du vocabulaire de l'aliénation, à quel point cette mobilisation est encore présente à l'époque à l'esprit de Lacan. C'est encore la surprenante et libératrice initiative de *L'Être et le néant* –celle qui consista à décrire l'existence d'autrui comme une aliénation et à prendre très au sérieux l'analogie avec la dépossession sociale du pouvoir d'agir qui était habituellement désignée par ce terme– qui se prolonge dans les surenchères lacaniennes.

Pourtant, la théorie du miroir ne représente qu'une étape dans l'histoire des usages lacaniens de la catégorie d' « aliénation », et c'est une séance particulièrement dense du séminaire de 1964 qui marque l'aboutissement de la tendance à l'utiliser d'un point de vue devenu radicalement anti-phénoménologique et anti-sartrien. En un mot, Lacan cherche maintenant à faire reculer encore d'un cran supplémentaire le lieu d'inscription d'une « aliénation » essentielle dans le psychisme humain, relativisant par là un nouvelle fois l'intersubjectivisme de ses premières conceptions : le surgissement aliénant d'autrui n'est plus que la répétition

[39] *Ibid.*, p. 98.

d'un drame déjà joué et la vérification d'un destin déjà scellé qui est encore plus profond que ce que révélait l'épisode du miroir.

Lacan part cette fois du fait du manque, plutôt que des effets spécifiques de la réflexivité spéculaire, comme phénomène fondamental. Dans une séance rhétoriquement éblouissante de son séminaire sur les « quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » intitulée précisément « L'aliénation », il commence ainsi par proposer une réinterprétation naturaliste inattendue de la scène du miroir, puisque cette dernière se voit ici réinscrite dans la continuité d'une vie biologique individuelle dans laquelle la mort et la reproduction sexuelle dont on provient et à laquelle on est voué participent d'une même signification.

> Deux manques ici se recouvrent. L'un ressortit au défaut central autour de quoi tourne la Dialectique de l'avènement du sujet à son propre être dans la relation à l'Autre –par le fait que le sujet dépend du signifiant et que le signifiant est d'abord le champ de l'Autre. Ce manque vient à reprendre l'autre manque qui est le manque réel, antérieur, à situer à l'avènement du vivant, c'est-à-dire à la reproduction sexuée[...]. Ce manque est réel parce qu'il se rapporte à quelque chose de réel, qui est ceci que le vivant, d'être sujet au sexe, est tombé sous le coup de la mort individuelle.[40]

En réalité, ces considérations constituent surtout, sous une forme propédeutique, voire ironique, l'expression éloquente de la pente antisubjectiviste et ultra-déterministe de Lacan après son écrit sur le miroir, évolution au terme de laquelle, de façon vertigineuse, il englobera le phénomène spéculaire comme un cas particulier d'une aliénation qu'il voudra *encore plus* profonde et essentielle. Car l'« Autre » ici n'est pas un nouveau nom du partenaire de la relation interpersonnelle qui serait faite de la même matière que la relation à soi, même si c'est lui qui a formé son modèle initial. L'inspiration intersubjectiviste d'origine se trouve à la fois conservée (l'Autre n'étant au fond que la catégorie ontologique dont autrui est le corrélat ontique) et déformée de manière substantialiste. Car sous ce nom d'« Autre », Lacan tente de saisir *à la fois* l'objet de l'aspiration fusionnelle infinie qui définit le sujet dès l'origine (l'objet d'un fantasme de coïncidence absolue dont le corps de la mère constitue le paradigme, visé qu'il est par une aspiration à la fois constituante et périlleuse) *et* la structure symbolique du langage qu'il estime désormais être *au principe même* de la constitution du sujet non-psychotique. Le raisonnement lacanien part de la présupposition hautement spéculative selon laquelle ces deux déclinaisons possibles de l'idée d'une altérité au sujet à la fois intérieure et radicale cons-

[40] *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], Paris, Points-Seuil, 1990, p. 229.

tituent en fait des *aspects d'un même être*, qui occupe désormais le centre de la théorie psychanalytique. Mais c'est dans la suite de la séance sur « les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » que la nouvelle théorie de l'aliénation prend un tour vraiment déconcertant. Lacan y insiste d'abord sur le fait que, dans ces conditions, le manque, au-delà de tout naturalisme des besoins et des pulsions, doit surtout être conçu comme *produit* dans le sujet par la présence de cet Autre. Il se présente comme la modalité concrète par laquelle le sujet éprouve une absence à soi-même, une béance intérieure qui n'est que le corrélat de cette prééminence de l'Autre. Sa forme la plus extrême, continue mystérieusement Lacan, consiste dans le fait que le sujet soutient un rapport à sa propre disparition (*aphanisis*). Désormais, puisque la pensée de la simple dépendance ne suffit plus, l'aliénation sera le fait d'être nécessairement mêlé à (la tendance à) sa propre disparition.

Dans une séance de son « séminaire » datant de 1964, Lacan développe cette analyse de manière pittoresque en s'appuyant sur des considérations relevant de la logique et de la sémantique de la préposition *ou bien*. Si, par exemple, je m'entends dire « La bourse ou la vie ! », voire « La liberté ou la mort ! », il est clair, explique-t-il, qu'il s'agit, au pire, d'une fausse alternative (puisque, historiquement, en choisissant la liberté, je choisis *aussi* le sacrifice au nom de la liberté, donc la mort…) et, au mieux, d'une alternative faussée (en choisissant la vie plutôt que la bourse, je choisis *aussi* une vie qui sera peut-être amoindrie ou gênée par cette perte financière qui s'annonce, ce que la formule menaçante du bandit me masque évidemment). L'aliénation, c'est donc le fait que le *ou* (le *vel* latin) soit trompeur et de plus qu'il le soit, peut-on supposer, par nature, autrement dit que les choix soient toujours piégés d'avance et donc, en fin de compte, que tout conspire toujours à une annihilation de mon être, annihilation dont, bien entendu, je suis complice.

> Cette aliénation, mon Dieu, on ne peut pas dire qu'elle ne circule pas de nos jours. Quoi qu'on fasse, on est toujours un petit peu plus aliéné, que ce soit dans l'économique, le politique, le psycho-pathologique, l'esthétique, et ainsi de suite. Ça ne serait peut-être pas une mauvaise chose de voir en quoi consiste la racine de cette fameuse aliénation.
>
> Est-ce que ça [le fait de parler d'aliénation] voudrait dire, ce dont je parais bien être le tenant, que le sujet est condamné à ne se voir surgir *in initio* qu'au champ de l'Autre [comme dans le modèle du stade du miroir] ? Ça pourrait être ça. Eh bien ! Pas du tout –pas du tout –pas du tout.
>
> L'aliénation consiste dans ce *vel*, qui –si le mot *condamné* n'appelle pas d'objections de notre part, je le reprends– condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division que je viens, me semble-t-il, d'articuler suffisamment en disant que, s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme *aphanasis*.[41]

La conséquence, c'est que l'aliénation, que ce soit au sens de la psychiatrie ou au sens de la critique sociale issue de Marx et de Lukács –Lacan prenant astucieusement soin de raisonner à un niveau où les deux applications de la notion restent compatibles–, est toujours *désirée* par le sujet, en tant que manifestation d'une tendance à l'effacement de soi qui sous-tend toutes les dépendances et les dominations concrètes, qu'elle répond toujours à des besoins secrets de l'inconscient. On en demande et on en redemande toujours. Ainsi, le discours lacanien prend-il à cet instant l'aspect d'une ruse politiquement provocatrice. Au moment où il prétend officiellement fonder en raison le discours critique et démystificateur sur l'aliénation, il en subvertit en fait le principe même. Cela, non pas en rejetant ce vocabulaire ou en montrant (selon sa stratégie du texte sur le miroir) que la critique manque une forme d'aliénation inévitable et plus importante que celles auxquelles elle s'en prend, mais en montrant pourquoi *toutes* les aliénations sont par nature désirables et désirées –pourquoi elles sont donc *bonnes*. La critique de l'aliénation n'est plus seulement corrigée, mais purement et simplement disqualifiée.

Pourtant, on pourrait se demander quelles illustrations empiriques permettraient de donner une assise à une construction aussi extraordinairement spéculative. Freud, dans ses textes les plus philosophiques, s'avoue souvent gêné par la disproportion entre le caractère fragmentaire des exemples à partir desquels il raisonnait et les ambitions généralisantes de son propos. Cette disproportion, encore plus gigantesque dans le cas de cette séance du Séminaire sur « L'aliénation », n'est cependant plus un problème pour l'auteur des *Écrits*. Il suffit de mentionner en passant, avec toute la désinvolture requise, l'anorexie ou certains traits du chantage affectif enfantin pour se considérer comme quitte de toute preuve empirique. L'idée hégélienne (ou plutôt kojévienne) selon laquelle seule la mise en cause de sa propre vie au sein d'un combat pour la reconnaissance permet à l'individu de nouer un rapport authentique à l'autre (ou à l'Autre…) est alors censée achever de rendre crédible la nouvelle conception de l'aliénation. En jouant avec ma mort, j'existe pour l'Autre sur la base de ma soumission à lui, et je suis un peu plus lucide sur mon aliénation comme destin.

> Or, à répondre à cette prise [l'emprise de l'Autre], le sujet, tel Gribouille, apporte la réponse du manque antécédent, de sa propre disparition, qu'il vient ici situer au point du manque aperçu dans l'Autre. Le premier ob-

[41] *Ibid.*, p. 235.

jet qu'il propose à ce désir parental de l'objet est inconnu, c'est sa propre perte –*Veut-il me perdre ?* Le fantasme de sa mort, de sa disparition, est le premier objet que le sujet a à mettre en jeu dans cette dialectique, et il le met en effet –nous le savons par mille faits, ne serait-ce que par l'anorexie mentale. Nous savons aussi que le fantasme de sa mort est agité communément par l'enfant, dans ses rapports d'amour avec ses parents.[42]

Au terme de cette ultime et inattendue dramatisation, l'aliénation se manifeste donc dans le sujet sous la forme de la pulsion d'autodestruction. Et ce serait un affadissement de l'aliénation originaire que de se la représenter comme une banale dépendance –comme on est dépendant de la source de la possibilité que l'on a d'être un sujet ou, plus simplement de l'objet fondamental du désir–, si profonde soit-elle. L'aliénation, c'est le fait de vivre *de* quelque chose et *en fonction* de quelque chose qui, tendanciellement, émerge en moi comme aspiration *à la mort*, comme un « narcissisme de mort » (A. Green). La pulsion de mort et l'aliénation deviennent pratiquement synonymes. Mais il est frappant qu'un tel résultat, évidemment spectaculaire par rapport aux intentions essentielles de la philosophie classique de l'aliénation, ait été acquis au moyen de surenchères spéculatives empilées les unes sur les autres et que son lien à la clinique apparaisse plus que ténu. Comme souvent, Lacan semble moins préoccupé de convaincre que d'époustoufler en mettant une rhétorique complexe au service d'une anthropologie de la division avec soi-même et de la défaite des prétentions intégratrices et pacifiantes de la subjectivité. Son orchestration de la catégorie d'aliénation, que l'on peut qualifier de post-intersubjectiviste, constitue une illustration parlante de cette orientation.

Conclusion : les limites d'une essentialisation apparemment appelée par la thématique intersubjectiviste

Que tirons-nous de ces brèves évocations historiques ? Il y a évidemment une part irréductible de hasard –celle qui est propre à l'histoire des langues en général et des termes philosophiques en particulier– dans le fait qu'un mot mobilisé au 19e siècle pour interpréter certains maux caractéristiques des sociétés modernes sur la base d'une certaine conception de l'action humaine en soit venu, au milieu du 20e, à occuper des fonctions importantes dans les ontologies existentielles, qui de Heidegger à Lacan, ont tendu à développer une vision de l'existence humaine dans laquelle domine la mise en scène de la dépendance, de l'insatisfaction essentielle, de l'impossibilité radicale d'être soi-même et de se trouver chez soi dans un monde devenu étrangement inquiétant. Il n'y avait en tout cas aucune nécessité philosophique à ce que le vocabulaire jeune-hégélien –contourné dans les années 20 par Lukács, l'auteur qui en était pourtant le plus proche sur le fond– ressurgisse inopinément dans le vocabulaire philosophique après un siècle de sommeil relatif pour venir conférer une dignité théorique à une sorte d'*éthos* post-kierkegaardien informé par la problématique de l'intersubjectivité. En même temps, la contingence n'est pas totale. L'aliénation des *Manuscrits de 1844* et l'aliénation de *L'Être et le néant* (ou même celle du « Stade du miroir ») ne sont pas que des homonymes : dans tous les cas, ce sont bien des affects analogues, des expériences comparables, des phénomènes apparentés qui sont interrogés et investis philosophiquement, bien que dans des perspectives très éloignées les unes des autres.

[42] *Ibid.*, p. 239–240.

Quelle conclusion faut-il tirer de ce rapprochement ? On sait que, confronté à la vague existentialiste de l'après-guerre, Lukács n'avait pas hésité, à l'époque de *La Destruction de la raison* et de *Existentialisme ou marxisme ?*, à reprocher à ses principaux théoriciens, mus selon lui par une entreprise abusive de mise entre parenthèses de l'ontique, d'avoir ontologisé à bon compte une donnée historique : ils auraient confondu les pathologies propres au capitalisme déclinant avec des traits censés révéler le tragique de la condition humaine *en général* et ses soi-disant aliénations constitutives. L'existentialisme aurait donc radicalisé une tendance déjà perceptible chez Simmel : celle qui consiste à enraciner l'aliénation si profondément dans la vie humaine que l'intérêt pour ses causes proprement sociales s'en trouve d'emblée inhibé. Simplement, là où Simmel (en tant que théoricien de la « tragédie de la culture ») conservait encore un lien avec le marxisme (l'aliénation était un phénomène *historique*, un phénomène « moderne », et l'on devait encore envisager la possibilité de son *dépassement*), Sartre, symboliquement, aurait *rompu* sans le savoir avec l'impulsion issue de Marx (l'aliénation étant désormais un trait ineffaçable de la condition humaine), ce qui fait de lui un adversaire philosophique quelles que soient ses allégeances officielles au marxisme. Le caractère forcé de la polémique lukácsienne est trop évident pour que l'on perde son temps à la discuter. En réalité, l'usage hétérodoxe et anhistorique de la terminologie de l'aliénation est parfaitement justifié en lui-même, et, pour nous, il symbolise un progrès philosophique d'importance. Il permet de complexifier notre ontologie, de conférer une vraie place à la problématique de l'intersubjectivité et, au-delà, d'intégrer avec toute la clarté requise l'idée d'un empiètement nécessaire entre le domaine du soi et du non-soi, de l'identité et de l'altérité. Le détour existentialiste permet ainsi d'orchestrer dans toute sa force la profonde remise en question du subjectivisme latent des philosophies classiques de l'aliénation que nous avions dégagée de façon abstraite en fonction des seuls impératifs d'une praxéologie.

Pourtant, à la réflexion, Lukács n'avait pas totalement tort de souligner certains inconvénients inhérents aux mises en scène d'un existentialisme féru d'aliénation. En particulier lorsqu'il soulignait qu'elles laissaient la théorie sociale désarmée. Certes, une prise en compte sérieuse de la nature intersubjective de la vie humaine exclut que, comme Marx y fut conduit en 1844 et comme on y est peut-être forcément conduit si on en reste à des schémas hérités du paradigme subjectiviste, nous raisonnions *comme si* l'intrusion de l'altérité en général constituait une catastrophe régionale, simplement liée à des circonstances sociales et historiques fâcheuses. Un *Mitdasein* ou un être-pour-autrui est *toujours* « aliéné », comme le nom l'indique, ce qui implique qu'il ne l'est, en un sens, *jamais* au sens dramatique de Hegel ou de Marx, de quelque chose qui advient historiquement à la vie. Il y a une présence d'autrui, une ouverture intime à autrui dont la reconnaissance sérieuse exclut l'ontologie idéaliste comme le ton des textes de 1844, pourtant traversés par l'idée d'une appartenance générique précédant l'individuation. Pourtant, on peut se demander si la dramatisation existentialiste, puis post-structuraliste qui –chez Lacan, en continuité avec certaines idées de Sartre– fait de la dépendance absolue le cas absolument normal et indépassable, pourrait échapper au statut de paradoxe philosophique. Le fait que cette dramatisation puisse de moins en moins, chez l'auteur des *Écrits*, s'articuler à une vision claire de ce qui distingue les rapports psychotiques et les rapports non-psychotiques à soi et à autrui peut laisser subsister quelques doutes à cet égard, prouvant rétrospectivement que la tendance à essentialiser l'aliénation qui fut rendue possible par l'avènement, dans la réflexion phénoménologique et existentialiste, d'une conception plus vive, plus profonde, du rapport à autrui et de l'intersubjectivité, mériterait sans doute d'être limitée de manière critique. Car si l'aliénation n'a plus d'envers ni d'alternative, ce n'est pas seulement le sens de la notion qui change ; c'est aussi la possibilité de l'utiliser selon des sens intelligibles et raisonnables qui est remise en question.

c) L'altérité à soi de la présence au monde : la critique sociologique

Les deux premiers axes de la critique de la problématique de l'*Entfremdung* qui se sont développés dans la pensée française de l'après-guerre sont clairs. Les auteurs qui ont développé cette critique partent du fait que l'orchestration classique du thème de l'aliénation ne permet pas de penser correctement le rapport à soi-même et qu'il ne permet pas non plus de concevoir dans tout son tranchant la relation à autrui. Dans ces deux cas, on suppose que ce sont des modalités bien plus profondes et bien plus originaires d'étrangeté à soi que celles qui sont mentionnées dans la tradition

hégéliano-marxiste qu'il faut invoquer pour rendre ces rapports intelligibles. Le troisième axe critique est d'une nature différente dans la mesure où il ne se relie pas à une exigence de radicalisation portée à voir dans l'aliénation un fait constitutif de la condition humaine ou une expérience incontournable. Il trouve au contraire son origine dans une position plus sceptique pour laquelle l'idée de la dépossession échoue devant la réalité d'une présence au monde qui s'avère « indépossédable » : ici, la surenchère antisubjectiviste et postmoderne est remplacée par des arguments d'apparence plus empirique qui s'inspirent de l'idée selon laquelle l'agent ne peut jamais vraiment *perdre* le monde. Ce qui est reproché au thème de l'aliénation, c'est donc de suggérer que l'agent et sa puissance d'agir pourraient disparaître purement et simplement, que la conscience pourrait être entièrement mystifiée et les conduites entièrement commandées par des impératifs et des influences externes. Au fond, le modèle de la dépossession se voit contesté pour la raison qu'il serait *par nature* totalisant, qu'il inciterait *de toute manière* à des interprétations hyperboliques et ultra-déterministes peu crédibles eu égard à la complexité des pratiques sociales effectives : au mieux, il reste grossier quelles que soient les nuances qu'on lui ajoute, au pire totalement illusoire.

Cette troisième critique –qui met en cause *par principe* la capacité du modèle inspiré par la notion d'*Entfremdung* tel que la tradition marxiste a cherché à saisir correctement le rapport que l'agent entretient à son *monde environnant*– semble se fonder sur des prémisses bien différentes de celles des auteurs qui ont été discutées auparavant. C'est qu'il ne s'agit apparemment plus de dissoudre en postmoderne les conceptions classiquement rattachées au concept philosophique de sujet (unité, identité, cohérence, transparence), mais, au contraire, d'une certaine façon, de retrouver le sens d'une certaine consistance spécifique de l'agent social individuel, du rapport spécifique qu'il entretient avec son monde, de sa puissance d'agir propre. Néanmoins, cette différence d'inspiration philosophique, qui d'ailleurs n'implique aucunement chez les auteurs concernés un quelconque « retour » à l'ancienne problématique du « sujet », s'accompagne d'un accord fondamental. En effet, il s'agit là encore de dissoudre les prémisses de la pensée classique de l'aliénation dépossessive issue plus ou moins directement des idées de 1844 en mettant en valeur la force d'une *relation essentielle* par laquelle l'individu est d'emblée et structurellement expulsé hors d'une posture de tranquille présence à soi, de proximité à soi, de position de soi et de maîtrise de l'altérité. La remise en cause de l'héritage de 1844 se prolonge donc par d'autres moyens. Simplement, dans cette troisième voie critique, cette expulsion qui –et c'est essentiel– demeure impensable dans le cadre catégoriel de l'aliénation et de la possession, n'est pas dramatisée dans le style de Foucault et de Lacan ; elle est plutôt comprise sobrement comme ce

par quoi l'agent s'affirme comme un être qui a, ou plutôt qui est un rapport au monde dépositaire d'une force et d'une nécessité propres. La thématique de l'*Entfremdung* comme perte de soi du sujet est alors moins victime de ses présuppositions ontologiques ou de ses conséquences normatives implicites que de son faible pouvoir opératoire par rapport à la réalité de l'expérience pratique dans le monde et en face du monde.

Comment cette approche s'est-elle développée historiquement ? Elle aussi –et c'est une preuve historique de la cohérence des trois axes critiques que nous discutons– s'est caractérisée par une radicalisation de certains thèmes phénoménologiques. On sait que l'idée d'un sujet *intentionnel* et donc pleinement présent au monde fait partie des thèmes les plus populaires de la phénoménologie husserlienne. Dans les *Méditations cartésiennes*, l'intersubjectivité, loin de s'achever dans une théorie de la réciprocité qui couperait une nouvelle fois le sujet de la réalité de l'objet tire encore son sens final, selon Husserl, d'une tâche commune d'objectivation du monde. Si l'on descend vers les infrastructures de cette conclusion déjà presque normative, on peut supposer que, d'après le philosophe, le moment par lequel le sujet comprend quelque chose du monde n'est pas à interpréter comme une opération intérieure, analogue à celle de la réflexion interne ou dépendante d'elle, par lequel le sujet exercerait enfin une activité digne de lui en s'extrayant du monde et de son emprise après lui avoir emprunté divers éléments. Au contraire, le sujet est pleinement sujet lorsqu'il se situe « là-bas », *auprès* du réel, *au milieu* du monde, pour en percevoir intelligemment certaines significations immanentes : c'est aussi en ce sens, le troisième, que l'on pourrait le dire « autre à lui-même ». On sait comment cet aspect de la phénoménologie husserlienne a été puissamment développé par Heidegger, d'ailleurs en partie sous l'influence de la conviction selon laquelle Husserl ne disposait pas des moyens théoriques pour l'orchestrer dans toute son ampleur. Heidegger conçoit ainsi la « compréhension » (*Verstehen*) comme une activité interprétative immédiatement reliée aux usages pratiques auxquels nous soumettons les éléments qui composent notre environnement quotidien. Loin que la connaissance rationnelle et scientifique de la réalité, par laquelle nous nous détachons de la sensibilité, constitue le modèle du rapport intelligent au monde, c'est au contraire cette « compréhension » immédiate qui doit être saisie comme le modèle, l'origine et la condition de possibilité dernière de la connaissance rationnelle et réfléchie. Or, cette problématique de la compréhension est tacitement porteuse d'une *double* critique des fondements de la philosophie classique de l'aliénation.

D'une part, cette problématique ne peut que s'opposer à l'idée normative, difficile à éviter dans le cadre à l'intérieur duquel se meut la tradition « aliénation-réification », selon laquelle le *vrai* sujet serait un sujet qui,

se possédant lui-même et possédant enfin ses objets propres, aurait, pour ainsi dire, clairement et définitivement satellisé le réel, l'aurait installé en position de contexte bien maîtrisé ou d'instrument bien docile. Du point de vue phénoménologique, cela reviendrait à dire que la présence au monde serait suspendue, ce qui est impossible. D'autre part, il est clair que certains aspects dramatisants des descriptions développées par les théoriciens classiques de l'aliénation ne peuvent être retenus dans une approche phénoménologique. Quelles que soient les circonstances historiques, le sujet « intelligent » au sens de Husserl et de Heidegger *ne peut jamais être* dans l'état de dépossession et d'abrutissement radical (fausse conscience, idéologie) que ces théoriciens supposent, puisqu'être un sujet selon eux, c'est par définition *comprendre quelque chose du monde*, si imparfait qu'apparaisse le contenu de cette compréhension au regard des critères de la connaissance critique et scientifique. Bref, il n'existe rien comme une possession de soi et des environnants immédiats du soi qui puisse être dite désirable, et d'ailleurs le sujet ne peut pas être dépossédé de ses qualités de sujet. Il n'y a rien à chercher derrière l'ouverture intelligente au monde qui est le sujet même.

On comprend la fécondité indirecte de cette position pour la question qui nous occupe. Le développement de la thématique existentielle de la « présence au monde » a permis aux arguments qui visaient les présuppositions de la tradition aliénation-réification de franchir un seuil critique : celui au-delà duquel le rapport au monde environnant ne peut plus être décrit en fonction de la dualité de la maîtrise consciente et de l'illusion manipulée. C'est dans cet esprit que, depuis les années 70, une partie de la sociologie française s'est construite, prolongeant sans toujours le savoir le mouvement phénoménologique, *contre* le schéma de l'aliénation et n'a en général employé le terme lui-même que de façon polémique. Contemporaine d'audacieuses tentatives (en philosophie sociale ou à l'intérieur du champ sociologique lui-même) pour élargir le domaine d'application de la notion d'aliénation bien au-delà de ce que permet de penser la condition ouvrière, elle a refusé ces tentatives. L'idée directrice implicite de ce scepticisme est que le thème de l'aliénation comme perte de soi et perte du rapport naturel au monde *ne permet pas* de concevoir la complexité des savoirs et des compétences que les agents sociaux investissent dans leurs interactions ordinaires. Sa faiblesse consiste à concevoir les individus comme assujettis et, pour cela, prisonniers d'un rapport au monde social environnant *nécessairement* faussé et illusoire : dans cette perspective, ce ne serait pas un hasard si l'« aliénation » a été en quelque sorte l'emblème des approches sociologiques les plus massives et les plus déterministes. À la réflexion, on pourrait penser que la notion d'aliénation telle qu'elle est mobilisée en 1844 et même après n'implique pas obligatoirement la vision déterministe d'un

assujettissement total des individus aux systèmes objectivés, la vision où les individus ont perdu toute prise authentique sur le monde et sur eux-mêmes. Mais il est vrai que, en raison d'une anthropologie trop rapidement esquissée, cette notion rendait au moins *possible* une telle vision et *l'appelait* même sous plusieurs aspects. En fait, dès que l'on suppose que les individus sont dépossédés de leurs pouvoirs d'agir fondamentaux du fait de certains traits de l'organisation sociale dans laquelle ils sont pris, il devient tentant de raisonner en fonction de prémisses plus ou moins holistes et déterministes. La présupposition implicite qui a guidé les sociologues les plus hostiles à la thématique de l'aliénation consiste à affirmer que lorsque l'on conteste avec succès ces prémisses déterministes, c'est, en réalité, *tout modèle de la dépossession lui-même qui s'effondre.* On peut donc dire que, complétant les positions qui refusent au modèle de l'aliénation la capacité à nous mettre sur la voie de ce qu'est un rapport juste à soi et à autrui, la critique sociologique du modèle de l'aliénation a repris un thème nettement heideggérien : une pratique n'est jamais uniquement l'effet d'une cause, le reflet d'un système ou la manifestation d'un conditionnement ; elle est toujours aussi une activité et une activité *compréhensive* dont la dimension irréductible se montre à ce qu'elle ouvre véritablement un monde, autrement dit s'accompagne pour l'agent d'effets de révélation ou de lucidité sur ce que le monde *est effectivement.*

Debord : une tentative inachevée de mobilisation sociologique du thème de l'aliénation

Pour montrer la façon dont cette perspective s'est imposée, nous partons de l'échec de l'une des expressions les plus achevées et les plus fameuses de la philosophie classique de l'aliénation telle qu'elle s'est manifestée dans les synthèses philosophico-sociologiques de l'après-guerre.

Le propos de *La Société du spectacle* n'est pas tout à fait inédit puisqu'il retrouve sans le savoir des hypothèses et des schémas explicatifs depuis longtemps familiers aux connaisseurs de l'École de Francfort. Même dans le cadre francophone, les études de Pierre Naville, et surtout d'Henri Lefebvre entendaient ainsi déjà prendre en compte dans un cadre marxiste les évolutions globales liées au développement économique postérieur à 1945, ainsi qu'aux régulations et aux formes socio-culturelles qui lui étaient inhérentes. Ils cherchaient à illustrer la notion marxienne d'aliénation grâce à des exemples empruntés aux analyses de la civilisation urbaine, des loisirs organisés et de la consommation de masse, plutôt que grâce aux classiques études de Georges Friedmann sur les effets du taylorisme à l'usine (voir *Le Travail en miettes*, 1956), qui prolongeaient la voie royale de l'étude de la condition ouvrière. On peut dire à gros traits que Debord, avec une éloquence singulière et un talent spéculatif assez unique, a voulu ressaisir

l'ensemble des traits caractéristiques de la société capitaliste de l'après-guerre, particulièrement dans ses aspects culturels à partir de la problématique de l'« aliénation » et celle du « fétichisme de la marchandise », qui ne sont pas distinguées chez lui. Debord met en effet l'accent sur ce phénomène typiquement capitaliste qu'est le redoublement de l'apparence qui place le produit à distance des conditions réelles de sa production et confère une sorte de vie propre à la circulation des biens, devenue illusoirement primordiale aux yeux des agents sociaux, qui s'effectue au-dessus de la sphère de la production. Mais pour lui, ce n'est pas simplement dans les lois anonymes du marché que cette apparence s'impose à l'époque contemporaine : avec la publicité, les loisirs organisés, l'industrie de la culture de masse, etc., ce qui s'impose comme une nouvelle forme et une nouvelle force sociales, c'est bien plutôt un ensemble d'images obsédantes et omniprésentes qui non seulement masquent la réalité des rapports sociaux mais se constituent en effectivité complète, autosuffisante, détachée de tout enracinement social et économique.

Debord nomme « spectacle » ce système global d'images qui défait la traditionnelle séparation entre la société et la culture ; il constitue pour lui la radicalisation de ce qui se jouait dans le fétichisme marchand et accomplit l'inversion de l'agir en contemplation passive, à la limite captivante et hallucinatoire. Cette hypothèse critique se relie de façon originale au thème classique selon lequel, dans une situation irrationnelle, les individus et les classes sont des jouets passifs de forces sociales qu'ils ne peuvent maîtriser ; elle se rattache à une mise en cause des différents « spectacles » dont la société de consommation et l'industrie de la culture abreuvent les membres des sociétés développées. En effet, dans le monde spectaculaire, le produit ne se borne plus à se faire passer pour un bien d'échange déterminé par les lois du marché ; « négation de la vie devenue visible »[43], il voudrait aussi se travestir en intégrant immédiatement le statut d'image, en se détachant du sérieux de la production comme de celui des échanges marchands. Être vu se substitue à être échangé, la circulation de l'image emporte tout. L'affirmation tautologique de la valeur de ce qui se montre et se voit remplace l'autonomie illusoire du commerce des choses.

Pour approfondir la nature du spectacle, Debord passe du modèle de la réification marchande à celui de l'aliénation : suivant le modèle lukácsien, il *subordonne* (sans le dépasser) le schéma de la dépossession comme perte de soi à la thématique de la domination des systèmes reposant sur l'échange anonymes de valeurs indépendant de la volonté des agents, à cette différence près que le centre de gravité de l'analyse ne se situe plus, comme dans *Histoire et conscience de classe*, dans la mise en évidence des consé-

[43] *La Société du spectacle* [1967], Paris, Gallimard, 1998, p. 19.

quences réifiantes de l'échange marchand pour l'ensemble de la vie mais bien dans la dénonciation du système de fabrication et de diffusion des fantasmagories qui est désormais au cœur de la domination sociale. La réification signifie maintenant que l'ensemble des valeurs sociales se matérialisent tendanciellement dans des images qui circulent comme circulent les biens marchands, que ces images échappent aux agents sociaux et exercent une emprise indue sur leur existence. Comme chez Feuerbach, l'aliénation se définit donc par l'emprise projective de l'imaginaire sur l'existence humaine. D'une certaine façon, la fusion des deux modèles de la réification et de l'aliénation est donc plus profonde chez Debord que chez Lukács.

> Le spectacle est la reconstruction matérielle de l'illusion religieuse. La technique spectaculaire n'a pas dissipé les nuages religieux où les hommes avaient placé leurs propres pouvoirs détachés d'eux : elle les a seulement reliés à une base terrestre. Ainsi, c'est la vie la plus terrestre qui devient opaque et irrespirable. Elle ne rejette plus dans le ciel, mais elle héberge chez elle sa récusation absolue, son fallacieux paradis. Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains dans un au-delà ; la scission achevée à l'intérieur de l'homme[44].

L'image spectaculaire, « fabrication concrète de l'aliénation »[45], place, selon Debord, les hommes à la fois à distance d'eux-mêmes (autrement dit, de leur activité), à distance du monde et d'autrui. L'image déforme et sépare en même temps qu'elle voile. C'est ce qu'il suppose lorsqu'il affirme que dans une société de marchandisation et de consommation généralisée, rien n'est sérieux, tout n'est qu'apparence et que l'ensemble de ce qui avait de la valeur se trouve emporté ou trivialisé. Debord retrouve l'inspiration lukácsienne lorsqu'il interprète ce nivellement et cette dévalorisation comme des conséquences du passage du qualitatif au quantitatif – mais un quantitatif qui, par rapport au monde encore wébérien de *Histoire et conscience de classe*, a appris à se nier lui-même dans cette caricature insistante de l'antique *aura* des œuvres d'art que confère à n'importe quel contenu le statut d'image. La publicité, la télévision, le cinéma hollywoodien remplacent le pouvoir réglementaire de l'État national à titre de vecteur principal d'une transformation du monde social qui, selon les cas, va au-devant des exigences fonctionnelles du capitalisme ou bien en résulte historiquement. Économiquement, cela signifie que c'est la consommation plutôt que la production qui forme le terrain de l'aliénation par excellence.

[44] *Ibid.*, p. 24.
[45] *Ibid.*, p. 32.

> La consommation aliénée devient pour les masses un devoir supplémentaire à la production aliénée. C'est *tout le travail vendu* d'une société qui devient globalement la marchandise totale dont le cycle doit se poursuivre[46].

Historiquement, la tentative situationniste pour reprendre les thématiques de la réification et de l'aliénation dans le cadre d'une analyse critique des conditions culturelles et sociales issues du développement économique de l'après-guerre a échoué. Elle est marquée par un certain nombre de faiblesses intrinsèques et d'obscurités qui se révèlent à la difficulté de répondre à la question de savoir *à quoi* il faut opposer l'illusion du système d'images généralisées qui condamne les individus et les classes au statut de simples spectateurs. Est-ce, ontologiquement, à la réalité du travail productif comme origine vraie des choses sociales, sociologiquement, à l'effectivité des rapports sociaux masqués par les jeux imaginaires, ou encore, normativement, à la possibilité d'une communication authentique, garante d'une reconnaissance mutuelle véritable des personnes ? Le texte de Debord évoque successivement ces trois options sans les approfondir ni tenter de les articuler entre elles. Dans la sociologie française ultérieure, cette défaillance va être perçue comme le signe certain d'une inconsistance de la position situationniste : celle-ci, va-t-on dire, rattache l'analyse de la culture à une conception du social qui ne fait aucune place aux agents, à leurs pratiques et à leurs représentations spécifiques, parce qu'elle présuppose abusivement qu'elles ne sont déjà plus que des émanations de forces globales qui échappent et dominent les individus.

La critique de Bourdieu. L'activité quasi stratégique

Fondamentalement, Bourdieu tente d'établir que le schéma de la lutte des classes reste le plus éclairant pour rendre compte de la situation sociale née des décennies de croissance de l'après-guerre et des nouvelles formes culturelle qui leur sont liées. Du point de vue de Bourdieu, l'idée d'une société toute entière assujettie aux jeux de la circulation des images, captivée par les logiques autonomisées de la consommation, relève d'une approximation essayiste que réfute l'étude empirique sérieuse des attitudes et des évaluations. Dans *La Distinction*, l'ensemble des approches commandées par la thématique de l'aliénation apparaît donc comme une sorte d'obstacle épistémologique. Ce qui fonde un tel refus, c'est d'abord le privilège accordé à la problématique de la domination : Bourdieu la considère manifestement comme la plus opératoire sociologiquement, en ce sens qu'elle permet d'éclairer l'ensemble des champs sociaux, et pas seulement celui du travail salarié. De même que le Marx du *Capital* avait tendu à su-

[46] *Ibid.*, p. 40.

bordonner le schéma de l'aliénation à celui de l'exploitation, réduisant le premier au statut de ressource secondaire qui n'intervenait d'ailleurs plus en son nom propre, Bourdieu privilégie bien évidemment la problématique analytico-empirique des rapports de classes contre l'approche anthropologico-éthique typique de 1844. Certains aspects de sa pensée tendent ainsi à insister sur le fait que même les situations apparentes de familiarité et d'aisance dans le monde social reposent, en amont, sur des intériorisations qui n'ont rien de spontané et n'excluent pas, en aval, les affects vécus de décalage et de dissonance. Ainsi, le sociologue a-t-il souvent souligné l'importance du sentiment d'aliénation éprouvé par certains individus (c'est-à-dire le sentiment d'étrangeté et de distance par rapport aux situations données), les maladresses et les malaises qui en résultent, tout en évitant soigneusement d'invoquer la catégorie générale d'aliénation (au sens d'une perte et d'une dépossession de quelque chose d'important pour les sujets) pour expliquer les phénomènes ou, du moins, les rassembler sous un concept englobant, selon la stratégie classique des *Manuscrits de 1844*. Cependant, au-delà de cette prudence empirique bienvenue, on peut aussi penser que si Bourdieu ne cherche pas à approfondir le thème de l'*Entfremdung*, c'est aussi parce qu'il estime par ailleurs que le sentiment d'aliénation constitue une exception plutôt que la règle, qu'il résulte de circonstances et de trajectoires statistiquement rares : l'homme socialisé moyen, dans la perspective d'un ouvrage comme *La Distinction*, est à l'aise dans le monde parce que ses habitus correspondent en gros à l'état de la société dans laquelle il se meut.

Mais, en définitive, le refus du schéma généralisé de l'aliénation s'explique surtout par la promotion –largement implicite– du *concept d'agir intentionnel* qui s'oppose à la vision de l'homme dépossédé impliquée dans le terme « aliénation » lui-même. La lutte de classes naît moins sur le terrain d'un conflit d'intérêts économiques bruts que comme une façon dont se confrontent des choix de vie, des manières de vivre incompatibles qui cherchent à la fois l'auto-affirmation et la reconnaissance. Chez Bourdieu, la consommation est ainsi moins *conditionnée*, au sens de la manipulation des besoins, des choix et des attitudes, par les exigences fonctionnelles anonymes, qu'elle n'est dépendante de l'intention latérale, *qui est propre aux agents sociaux eux-mêmes*, de se distinguer activement par rapport aux membres des classes auxquelles ils s'opposent. Ce faisant, c'est-à-dire en insistant sur le travail par lequel les individus et les groupes cherchent à se différencier des autres, le sociologue rétablit clairement *l'activité quasi intentionnelle* comme constitutive de l'activité sociale en général. Une activité quasi intentionnelle implique une part de lucidité sur le monde, une « compréhension » de celui-ci au sens de Heidegger : je ne fais pas quelque chose « par moi-même », « de mon plein gré » ou même « consciemment » (c'est ainsi que l'on peut paraphraser la notion d'intentionnalité), si je ne le

fais non plus au moins en partie « en connaissance de cause », c'est-à-dire en ayant une certaine façon particulière d'appréhender le monde *qui ait une certaine pertinence eu égard à ce qu'est celui-ci dans son organisation propre*. Il y a donc une certaine rationalité des agents au sens où ils réagissent correctement –en l'occurrence, en s'engageant dans des *luttes*– à un élément important des situations réelles auxquelles ils sont confrontés, à savoir les inégalités de classe et les dominations dont elles sont solidaires. C'est ainsi que l'on peut comprendre les prémisses anti-déterministes de la praxéologie de Bourdieu comme une manière de rappeler, contre les théories totalisantes qui dérivent de la thématique de l'aliénation, que l'activité (et la lucidité qui lui est liée) n'ont pas disparu dans les sociétés où les conflits de classes prennent des formes moins ouvertes qu'au début de la phase historique de l'industrialisation. Il n'y a donc pas d'aliénation globale au sens de Debord –une dépossession radicale par laquelle les individus se trouvent, dans tous les aspects essentiels de la vie sociale, installés en position de spectateur et de simples rouages d'un système englobant. Ainsi, la lutte pour la distinction –puisque c'est d'elle dont il s'agit– entraînerait selon Bourdieu la formation de multiples foyers de tensions, lesquelles sont effectivement vécues et mises en œuvre par les individus et les classes.

Pourtant, c'est un fait bien connu que, en suivant cette ligne de raisonnement dans laquelle les agents disposent toujours d'un rapport au monde possédant une certaine *vérité*, Bourdieu tend à recentrer la puissance d'agir de manière intentionnelle, sur *l'activité stratégique*. La « lucidité » dont dispose l'agent sur son monde tend à se réduire à ce qui est nécessaire à l'affirmation de soi dans la lutte pour le classement. C'est ce que l'on voit lorsque l'on dégage les arguments dont l'ensemble pourrait être compris comme une alternative à la critique de la culture inspirée par le modèle « aliénation-réification » dont Debord fut un remarquable représentant.

(a) Bourdieu commence par montrer que les études empiriques réfutent l'image, devenue conventionnelle dans la pensée critique des années 60, d'une société où les différences de classes se seraient estompées sous la pression des régulations nouvelles induites par le capitalisme avancé de l'après-guerre. Il n'y a pas de « société de consommation » au sens où les besoins et les *habitus* hérités des époques antérieures du développement industriel auraient été entièrement reconfigurés par les exigences productives systématisées et où le rapport aux biens marchands ne serait plus influencé par la position de classe des individus ; il n'y a pas non plus de « société du spectacle » au sens où l'essentiel de la domination induite par le mode de production capitaliste se serait désormais concentré sur l'emprise générale exercée par l'imaginaire et la culture fabriquée. À l'image de la sociologie de la consommation dans le style de Halbwachs,

Bourdieu se place à un double point de vue, ethnographique et statistique. Sur la base d'études portant sur la société française des années 60 et 70, il reprend à cette tradition son argument central : l'argument selon lequel les simples différences de revenus ne suffisent pas à expliquer les choix d'allocation des ressources et les arbitrages de la consommation quotidienne. C'est dans le domaine de la consommation culturelle –à une époque où, pourtant, les modes de production et de diffusion des biens culturels se sont largement unifiés sous la pression de la tendance à la marchandisation– que ces différences restent, selon Bourdieu, les plus frappantes. Il existe un goût populaire et un goût bourgeois qui persistent à s'opposer de façon saillante : il y a ainsi statistiquement des chances beaucoup plus importantes pour un ouvrier ou un petit commerçant français de 1975 de donner comme exemple d'un morceau de musique qui le touche *Le Beau Danube bleu* plutôt qu'un extrait du *Clavier bien tempéré* ; de même, il y a une disposition esthétique inégalement répartie qui fait que percevoir un meuble à partir de sa valeur esthétique plutôt que de sa valeur fonctionnelle suppose une certaine éducation de la sensibilité.

(b) Bourdieu introduit ensuite un modèle d'explication non économiste, du moins au premier abord, de cet état de fait persistant qui invoque la force des luttes symboliques par opposition aux luttes d'intérêt. Sa position semble fortement réductionniste puisqu'elle tend à comprendre la culture et, plus généralement, le goût bourgeois comme polarisé par le souci de se distinguer de la vulgarité, c'est-à-dire, en fait, des classes populaires. C'est dans cet esprit que l'auteur de *La Distinction* propose une interprétation sociologisante –d'ailleurs franchement choquante dans son principe– du formalisme et de l'avant-gardisme : il s'agit d'abord pour lui de techniques de fuite en avant devant les contaminations possibles. De l'autre côté, en ce qui concerne les classes populaires Bourdieu est certes tenté par une sorte de voie misérabiliste qui complète ce réductionnisme. Selon lui, le goût populaire serait, pour l'essentiel déterminé par l'ajustement aux nécessités économiques, pratiquement identifiable à un redoublement tautologique, évidemment méconnu comme tel, de ce que à quoi l'on est contraint par le budget serré. Non pas, évidemment, au sens d'un déterminisme linéaire qui voudrait que l'on consomme ce qui est le moins cher, mais comme style général imprégné par le souci du moindre coût, comme rapport au monde axé sur l'obligation de faire attention à la dépense. Néanmoins, pour compléter, voire corriger cette première approche, le sociologue applique en un second temps aux classes populaires le modèle de la lutte symbolique pour le classement tiré de l'analyse des conduites distinguées de la bourgeoisie : la consommation populaire serait codéterminée par le souci réflexif de se distinguer de ce qui apparaît distingué : on se refuse à faire des manières, on revendique la simplicité, on se moque des sophistications

rituelles typiques des familles bourgeoises. Mais de toute manière, le schéma de l'aliénation générale reste inopérant pour comprendre la culture. Sans doute, Bourdieu ne refuse-t-il pas systématiquement le terme lui-même, et il l'utilise occasionnellement pour décrire certains aspects de la domination qui s'exerce sur les classes populaires[47], en particulier dans le travail contraint et dans la dépossession de la capacité politique d'agir. Mais, par rapport aux différents courants de pensée qui avaient trouvé une de leurs expressions les plus nettes dans *La Société du spectacle* –en proposant de recentrer la thématique de l'aliénation autour de la problématique de la consommation au lieu de partir de la production, comme c'était encore naturel chez Marx ou chez Lukács–, l'opposition est claire. La notion d'aliénation n'a pas vocation pour lui à définir un paradigme critique général pour la société contemporaine. Et cela d'abord, encore une fois, parce qu'elle manque *nécessairement* la dimension intentionnelle, stratégique même, de l'action, et la part de lucidité relative qui naît du conflit.

(c) Bourdieu propose ensuite les grandes lignes d'une théorie de la production culturelle qui se différencie des approches systémiques et globales pratiquées dans l'École de Francfort et, avec des nuances particulières, dans le situationnisme français. C'est ainsi que *La Distinction* critique Adorno quand celui-ci estime que l'industrie de la culture contemporaine peut être comprise comme une généralisation, à l'échelle de la société toute entière, des schémas pratiques d'abord mis en œuvre dans l'usine taylorisé. En réalité, le fait que les œuvres de Mozart et Schubert passent à la radio, entre deux séquences publicitaires, et que les tragédies de Shakespeare soient disponibles dans les collections de poche vendues en supermarchés ne suffit pas à établir le fait que la culture se soit entièrement alignée sur le modèle de l'organisation contrainte du travail et que tout le rapport aux marchandises puisse, du coup, se ramener au mode de la passivité adaptative. Avec la reproductibilité technique des œuvres, il s'agit simplement, pour Bourdieu, de la mise en place de nouvelles conditions d'exercice de la « distinction » qui ne modifient pas essentiellement la polarisation de l'usage distingué et de l'usage populaire. La déploration devant l'emprise de la diffusion de masses de produits standardisés, censés exercer un effet de captation sur un public réduit à l'état de foule hypnotisée est donc à la fois empiriquement fausse (il y a toujours des espaces pour une création d'avant-garde qui est capable de rencontrer un public bourgeois mû par l'intention de manifester sa supériorité essentielle) et épistémologiquement suspecte, dans la mesure où elle se borne à enchaîner sur une conception du rapport à l'œuvre d'art qui, loin d'être neutre, est celle d'agents sociaux particuliers et ne saurait donc être universalisée telle quelle par le sociolo-

[47] *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1978, p. 117.

gue. Il n'y a pas d'aliénation humaine *en général* qui fournirait la clé de la vie sociale moderne ; il y a des situations concrètes de domination, impliquant effectivement un moment de dépossession, qui créent chez ceux qui les vivent des habitudes transposables dans de nombreux domaines de l'expérience, et par là un *habitus* plastique d'acceptation résignée, du moins d'adaptation passive.

> La critique de la production culturelle de masse dont Adorno a fourni depuis longtemps la formule en établissant une *analogie directe et naïve* entre la forme même et les usages des musiques à grande diffusion et le monde du travail aliéné, et qui doit sans doute l'essentiel de sa crédibilité, comme certaine critique du sport, au fait qu'elle permet d'exprimer dans l'impeccabilité populiste une nostalgie et une répulsion d'amateur, masque l'essentiel : ce n'est pas seulement dans le domaine de la musique ou du sport que les hommes ordinaires sont réduits au rôle du fan [...], voués à une participation passionnée [...] mais passive et fictive qui n'est que la compensation illusoire de la dépossession au profit des experts. Ce que le rapport aux produits culturels de « masse » (et, *a fortiori*, d'« élite ») reproduit, réactive et renforce, ce n'est pas la monotonie de la chaîne ou du bureau mais le *rapport social* qui est au fondement de l'expérience ouvrière et qui fait que le produit du travail, *opus proprium*, se présente devant le travailleur comme *opus alienum* [48].

Le tort d'Adorno (et au-delà de tous les théoriciens de l'aliénation et du spectacle) est donc pour Bourdieu d'universaliser la forme particulière de domination qui s'exerce à l'usine (qui pourrait être *à la rigueur* qualifiée d'« aliénante » dans la mesure où elle implique l'expérience immédiate de l'impuissance et de la dépossession de la capacité d'agir) sans examiner les modalités spécifiques de l'exercice de la domination dans le domaine de la consommation culturelle. La critique se condamne donc ici à rester nivelante et condescendante, parce qu'incapable de reconstituer la logique spécifique, différenciée et différenciante, du rapport aux biens culturels : on se représente la puissance d'une production standardisée qui commanderait une consommation asservie, prenant ainsi la forme d'une sorte de mystification généralisée. À cette vision, Bourdieu peut opposer un fait massif : le fait que, par-delà l'unification formelle induite par la marchandisation et les empiètements engendrés par les nouveaux *media*, les productions destinées respectivement aux classes populaires et aux classes bourgeoises demeurent le fait de producteurs bien différents évoluant dans des univers sociaux spécifiques et exposés à des modes de diffusion de leurs œuvres chaque fois singuliers. Sociologiquement, le chanteur populaire et le concepteur de

[48] *Ibid.*, p. 450.

séries télévisées destinées au « grand public » ont un autre profil social que le musicien d'avant-garde consacré par les institutions les plus sélectives et les plus légitimes.

(d) Enfin, Bourdieu pose la question de la genèse de l'erreur. Peut-on expliquer sociologiquement le succès, pourtant rationnellement illégitime, de la critique en terme d'aliénation, c'est-à-dire de celle qui se représente les agents comme installés dans une situation de totale passivité ? Bien qu'il s'abstienne de faire un usage d'un concept qui peut trop facilement alimenter une sociologie spéculative qui s'enivre de vastes panoramas historiques, Bourdieu considère manifestement que la société française de l'après-guerre a été le théâtre d'une poussée dans le processus de « rationalisation » au moins dans la mesure où l'institution scolaire s'est progressivement imposée comme le *medium* inévitable de la reproduction des positions sociales. Critique à l'égard de l'idéologie égalitaire et méritocratique, qu'il considère comme aveugle sociologiquement, Bourdieu n'en insiste pas moins sur les effets sociaux bien réels qui ont accompagné, comme corrélats ou comme effets, cette transformation : création de nouvelles subdivisions dans les classes existantes, professions détachées du travail manuel, changements dans les classes populaires désormais confrontées pour des durées plus longues à la culture légitime en raison de l'allongement de la durée de la scolarisation.

Bourdieu comprend ainsi les revendications caractéristiques de la période postérieure à 1968 –et la lutte contre les diverses formes d'aliénation – comme l'expression typique du malaise de ces populations qui ont entr'aperçu les possibilités existentielles offertes par la mise à distance distinguée des contraintes sociales avant de retomber dans la grisaille d'un quotidien encore largement déterminé par la domination sociale et culturelle la plus crue. Comment vivre dans l'évidence naïve son statut d'ouvrier ou de petit employé du commerce, de l'industrie et des services lorsque, en raison de l'allongement de la durée de la scolarité, on a été plus ou moins confronté au modèle d'une vie plus « authentique », plus libre, plus tendue vers la réalisation et l'expression de soi-même ? Comment même assumer le côté prosaïque propre à la réalité quotidienne des professions « intellectuelles » (ingénieur, cadre, enseignant...), alors que l'on a connu, comme étudiant, une sorte de moment d'apesanteur sociale, le bonheur d'une relation directe à la culture ? La popularité de la critique de l'aliénation dans les milieux cultivés et même au-delà, est essentiellement, pour Bourdieu, le résultat de cette situation nouvelle marquée, par rapport aux générations antérieures, par le retard dans l'entrée dans la vie professionnelle : elle est l'expression d'une sorte de vision du monde d'anciens lycéens et étudiants qui, au fond, aspirent sans le savoir à retrouver cette liberté, cette impression de mener une vie plus « authentique » que celle de

la famille et des contraintes du monde professionnel, cet entre-deux entre travail et loisir, cet *éthos* communautaire né de la désactivation provisoire des appartenances sociales les plus lourdes permis par l'institution scolaire[49]. Il n'y aura pas de sociologie de l'aliénation, mais seulement une sociologie de la (fausse) critique de l'aliénation et de ses (vraies) conditions sociales de possibilité.

Boltanski : la trivialisation finale de la thématique de l'aliénation

Par rapport à *La Distinction*, le projet de Boltanski, particulièrement dans *L'Amour et la justice comme compétences*, semble porter sur un objet très différent –élaborer les conditions d'une analyse de la pratique consistant à dénoncer publiquement des scandales vrais ou supposés– et surtout reposer sur des prémisses théoriques quasiment opposées, et même implicitement polémiques par rapport à la conceptualisation bourdieusienne. Mais c'est la dimension épistémologique du propos qui attire l'attention. Boltanski estime en effet que le projet d'une sociologie critique, même critique à l'égard de certaines formes populaires de critiques, est voué à rester naïf tant qu'il ne prend pas garde au fait que la critique telle qu'elle la pratique est la chose la mieux partagée du monde, que les individus exercent déjà la critique telle que le théoricien croit héroïquement l'initier et que nous vivons dans une société critique. Au fond, la sociologie critique, particulièrement sous la forme sophistiquée que Bourdieu lui a conférée dans *La Distinction*, demeure enchaînée au modèle antireligieux, feuerbachien, du dévoilement, de la démystification, de la révélation de causes inconscientes – un modèle qui n'est pas ou plus adapté aux sociétés comme les nôtres. De telles remarques ne visent pas seulement à destituer une auto-compréhension trop prétentieuse ou trop dogmatique de la démarche sociologique et de la critique en général. Ils doivent surtout permettre, du point de vue de Boltanski, d'introduire la thèse selon laquelle les individus sont pourvus de *compétences rationnelles et réflexives* bien plus importantes que celles que le sociologue critique, trop pressé, est tenté de leur accorder : la réalité sociale montre ainsi que les situations sont toujours coproduites par les *justifications* que, dans les situations de conflit, les individus introduisent et élaborent pour définir un *terrain d'entente*. Sur cette base, il devient possible de libérer les résultats de la critique bourdieusienne des philosophies et des sociologies « totalisantes » de l'aliénation –à savoir que nous ne pouvons pas priver les agents individuels d'une capacité à agir intentionnellement en fonction de fins qui ne sont pas toujours congruentes avec celles des « systèmes » ni d'une capacité à comprendre les enjeux et les contextes de leur propre action– en la libérant de la surinterprétation stratégique que

[49] *Ibid.*, p. 161.

l'auteur de *La Distinction* avait imposée. Cette « lucidité » de l'agent devant son monde dépasse de loin, dans la perspective de Boltanski, ce que réclame pour être efficace la lutte des classes métamorphosée en lutte pour le classement culturel.

Il s'agit donc là non seulement de deux programmes de recherche hétérogènes, mais aussi de deux ontologies sociales aux contrastes bien nets : alors que le monde de Bourdieu reste encore, fort classiquement, celui d'individus mus par des forces collectives inconscientes, un monde composé de classes sociales qui s'affrontent autour d'enjeux inaperçus sinon par l'effet du dévoilement sociologique, le monde de Boltanski est composé de personnes rationnelles en interaction devenues capables de critiquer (à la manière de sociologues, simplement un peu plus situés et un peu moins outillés que lui), de justifier des actions et des lignes de conduite, et, corrélativement, de définir les conditions des *consensus* partiels qui constituent le tissu de la vie sociale.

L'Amour et la justice comme compétences prend une distance supplémentaire par rapport à la thématique de l'aliénation au sens où celle-ci est porteuse d'une vision déterministe et holiste du social, c'est-à-dire s'oblige, de façon platonicienne, à considérer les agents comme vivant dans un monde faux –plus précisément comme étant essentiellement dépossédés de toute réflexivité *authentique* et de toute prise *réelle* sur le monde, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique. Mais il le fait sur des bases qui ne sont pas fondamentalement différentes de celles de *La Distinction*. Pour le confirmer, considérons le traitement exprès de la thématique de l'aliénation dans *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Dans cet ouvrage, Boltanski et Chiapello cherchent à identifier les différentes modalités classiques de la pensée critique dirigée contre le capitalisme telles qu'elles semblent émerger à nouveau dans les années 90 sous la pression des crises et des pathologies sociales issues du démantèlement des régulations fordistes de l'après-guerre. Ils distinguent la *critique sociale* et la *critique artiste* –la première axée sur les injustices, principalement celles qui naissent dans la monde du travail, des inégalités et des exclusions dont il est le théâtre, la seconde axée sur les dommages que le mode de production capitaliste inflige tant à la culture qu'au projet d'une vie humaine définie par la liberté et l'épanouissement des personnes. Sous le titre déconcertant de « critique artiste », ce qu'il faut repérer, c'est bien *la critique de l'aliénation*, sous les formes qu'elle a prise dans les années d'après-guerre (par exemple dans les courants de pensée influencés par le situationnisme ou proches de lui) : une critique de l'aliénation qui, brièvement parlant, s'est déplacée du monde du travail vers celui de la culture, développant ainsi des possibilités théoriques

longtemps restées indisponibles du fait de la focalisation sur la condition ouvrière[50].

Boltanski et Chiapello insistent moins sur la consistance propre des présuppositions philosophiques mises en œuvre dans la tradition issue des *Manuscrits de 1844* que sur les aspects les plus populaires des courants de la pensée libertaire des années 60-70 qui les ont mis en scène sous des formes parfois inattendues et piquantes. Certes, les deux auteurs rappellent qu'une théorie critique du capitalisme qui cherchait ses ressources ailleurs que dans une dénonciation des injustices et de l'exploitation dispose de moyens intellectuels consistants et divers : critique d'une civilisation organisée autour du profit, critique des obstacles que le capitalisme oppose au projet d'un épanouissement individuel et d'une réalisation communautaire des forces humaines. Cependant, leur choix constant consiste à privilégier les aspects les plus superficiels, pour ne pas dire anecdotiques, de cette critique : par exemple, la « critique artiste » s'incarne essentiellement pour eux dans une valorisation de la *fête* et du *jeu*, opposés au sérieux de la vie du travail et à l'adaptation aux institutions, ce qui rappelle plus l'utopie fouriériste que le sobre propos anthropologico-éthique du jeune Marx[51]. Quant au projet émancipateur, les auteurs supposent, de manière fort peu charitable, que, tournant le dos au réalisme sociologique le plus élémentaire, il s'est englué dans une confusion grossière entre les aliénations *spécifiques* (celle du travailleur exploité et opprimé par exemple), par définition dépassables, et les aliénations *génériques* (celle de l'enfant, du salarié…) qui, en revanche, peuvent être *aménagées* mais non pas abolies[52]. Ce qui revient à dire que, pour eux, le terme d'aliénation, dont le champ d'application s'est trouvé démesurément agrandi par une critique incapable de fixer ses propres limites, a fini par ne plus vouloir rien dire du tout. On devine que le jugement porté par les deux sociologues du *Nouvel esprit du capitalisme* sur les

[50] « Les étudiants (et les jeunes salariés récemment sortis des universités ou des grandes écoles), qui ont vu leur nombre augmenter dans des proportions considérables au cours de la décennie précédente [les années 60] marquée par l'explosion universitaire […], vont plutôt développer une critique de l'*aliénation* qui reprend les principaux thèmes de la critique artiste (déjà présents aux États-Unis dans le mouvement hippie) : d'une part, le désenchantement, l'inauthenticité, la "misère de la vie quotidienne", la déshumanisation du monde sous l'emprise de la technicisation et de la technocratisation, et, d'autre part, la perte d'autonomie, l'absence de créativité, et les différentes formes d'oppression du monde moderne ». *Le Nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 245. On a vu cependant que, historiquement, la critique du capitalisme et la critique « culturelle » ont, grâce au langage que fournissait la critique des systèmes objectivés modernes des racines communes bien profondes. Ce qui, à notre avis, exclut l'idée bizarre selon laquelle cette dernière aurait été inventée *ex nihilo* par les *baby boomers* citadins des années 60 en mal de « vie authentique » et qui, pour en rester au cas français, ne se reconnaissaient plus dans le discours du Parti Communiste qui avait parfois séduit leurs parents.

[51] « Les formes d'expression de cette critique [de l'aliénation] seront souvent empruntées au répertoire la fête, du jeu, de la "libération de la parole" et du surréalisme ». *Ibid.*, p. 245

[52] *Ibid.*, p. 521-522.

apports théoriques et culturels de cette critique totalisante ne peut être que très sévère. Ce qu'ils retiennent du situationnisme, c'est ainsi moins la tentative très aboutie philosophiquement de reprise du « fétichisme de la marchandise » au début de *La Société du spectacle* que l'espèce d'aspiration romantique à une vie transfigurée par une beauté subversive qui a parfois inspiré ses partisans les plus tournés vers le militantisme d'avant-garde. Bref, exactement comme dans *La Distinction*, la « critique de l'aliénation » dans la vie sociale et la culture, dûment sociologisée, est ramenée à une sorte d'anarchisme adolescent, centré sur le développement narcissique de la personne monadique et détaché de tout enjeu social concret. Ce qui préoccupe les auteurs, ce n'est pas que le jeune Marx en constitue la source intellectuelle la plus intéressante et peut-être encore actuelle, mais le fait, certes avéré, quoique peut-être pas aussi crucial qu'ils le prétendent, que la manière dont *certains* l'ont compris puise ses valeurs dans le vie de bohème d'autrefois et dans les idées d'un surréalisme un peu trop systématisé.

> Les demandes d'autonomie et d'auto-réalisation prennent ici la forme que lui ont donnée les artistes parisiens de la seconde moitié du XIXe siècle, qui ont fait de l'*incertitude* un style de vie et une valeur : celle de pouvoir disposer de plusieurs vies et, corrélativement, d'une *pluralité d'identités*, ce qui suppose aussi la possibilité de s'affranchir de toute *dotation* et le rejet de toute *dette originelle*, quelle qu'en soit la nature[53].

Eu égard à de telles prémisses, on comprend que, malgré l'intention qui les anime de sauver la « critique artiste » *à côté* de la « critique sociale » dans la perspective des luttes politiques contemporaines, Boltanski et Chiapello peinent à se convaincre et, du coup, à convaincre les lecteurs, de sa pertinence. En fait, ils multiplient même les allusions involontaires à sa vacuité. Le premier mouvement des deux sociologues consiste ainsi à suggérer que la « critique artiste » a été déjà *totalement absorbée* par les idéologies contemporaines du capitalisme et devrait donc être purement et simplement abandonnée[54]. En effet, l'appel à la spontanéité individuelle joyeuse contre la triste rigidité des institutions et des habitudes acquises, la valorisa-

[53] *Ibid.*, p. 522.

[54] Voir, par exemple, l'intégration, au cœur des idées et des idéologies objectivement favorables au capitalisme, de la valeur de la créativité, autrefois opposée (jusque dans les *Manuscrits de 1844*) à la répétition absurde est aliénante des tâches imposées dans le monde industriel : « La demande de *créativité*, portée surtout par les salariés détenteurs de diplômes de haut niveau, ingénieurs ou cadres, a connu une reconnaissance inespérée trente ans auparavant, quand il est devenu évident qu'une part toujours croissante des profits provenait de l'exploitation des ressources d'inventivité, d'imagination, d'innovation, développées dans les nouvelles technologies et surtout dans les secteurs en pleine expansion des services et de la production culturelle, ce qui engendre, parmi d'autres effets, l'affaiblissement de l'opposition, sur laquelle avait reposé pendant un siècle la critique artiste, entre les intellectuels et les hommes d'affaires et de production, entre les artistes et les bourgeois. » *Ibid.*, p. 418.

tion de l'épanouissement personnel à tout prix, ont été parfaitement intégrés dans le discours du *management* ordinaire[55], et ils ont même préparé le terrain à l'idéologie de la flexibilité généralisée du travailleur dont les effets ont été dévastateurs pour la qualité de vie et de travail de millions de personnes depuis trente ans partout dans le monde. On peut même maintenant penser qu'ils se prêtaient *par avance* à cette récupération, à cause de leur faible rattachement à la vie sociale réelle et de leur fascination pour le jeu et la fête. Quoi qu'il en soit, la visée d'une libération de l'individu par rapport aux normes et aux institutions oppressantes s'étant déjà depuis longtemps retournée contre lui, il n'y a plus lieu de lui reconnaître un pouvoir de mobilisation crédible pour la critique. Selon Boltanski et Chiapello, l'authenticité comme projet, la recherche de l'être-soi-même, sont ainsi toujours récupérées ou du moins récupérables par le consumérisme. Se traduisant au mieux par l'ouverture de nouveaux marchés (marchés de produits naturels et authentiques, marchés de l'épanouissement corporel et psychologique[56]), elle n'est pas vraiment qualifiée pour conduire une critique convaincante du capitalisme. Pourtant, ces récupérations à répétition ne nous laissent pas complètement démunies puisqu'elles permettent finalement, en attirant l'attention sur le rôle des marchés, l'apparition d'une *vérité* de la critique artiste. Le concept durkheimien d'anomie, dont Boltanski et Chiapello rappellent les vertus à la fin de leur livre parce qu'il suggère bien comment l'absence de régulations et de cadres institutionnels relativement fixes engendre des désordres et des souffrances chez l'individu permet donc de faire le tri : ce que l'on peut retenir de la « critique artiste », au-delà des dangereuses utopies libertaires portées par les anciennes générations d'artistes et d'étudiants attirés par la vie de bohème, ce n'est donc plus que *la critique de la marchandisation*[57]. Celle-ci formera, concluent-ils, le noyau dur, à côté de l'analyse de la justice comme exploitation et comme exclusion, de la nouvelle théorie critique.

Ainsi, on peut dire que, sur le plan de l'ontologie sociale, les gens *ne sont pas aliénés* puisqu'il vaut mieux les comprendre comme des agents

[55] « Il n'est pas difficile de reconnaître la un écho des dénonciations antihiérarchiques et des aspirations à l'autonomie qui se sont exprimées avec force à la fin des années 60 et dans les années 70. Cette filiation est d'ailleurs revendiquée par certains des consultants [d'entreprise] qui, dans les années 80, ont contribué à la mise en place des dispositifs de néomanagement et qui, venus du gauchisme et surtout du mouvement autogestionnaire, soulignent la continuité entre leurs engagements de jeunesse et les activités qu'ils ont menées dans les entreprises […] On peut faire des remarques similaires par rapport à la critique du désenchantement, de l'inauthenticité de la vie quotidienne dans le cosmos capitaliste. L'accent mis dans le néomanagement sur la convivialité, sur les rapports humains authentiques (par opposition au formalisme bureaucratique) constitue dans l'ordre de l'organisation de la production, une réponse aux critiques qui dénonçaient l'aliénation dans le travail et la mécanisation des relations humaines ». *Ibid.*, p. 150.
[56] *Ibid.*, p. 546.
[57] *Ibid.*, p. 574-576.

compétents prêts à affronter les épreuves. Mais surtout, dans le cadre du propos du *Nouvel esprit du capitalisme*, l'aliénation *n'est pas* un « concept sociologique » (Lefort) ; ce sont au contraire *les usages de cette idée* qui doivent faire l'objet d'une objectivation sociologique « neutre », c'est-à-dire ignorant hautainement ses prétentions à la validité. De façon paradoxale par rapport aux usages marxiens, ces usages ne sont plus que des symptômes d'une idéologie propre à des groupes qui se sont retrouvés en raison de circonstances particulières en état d'apesanteur sociale, se sont risqués à faire de l'absence de sérieux irresponsable, du « survol » (Bourdieu), une sorte d'obligation éthique. Le savant n'est donc absolument pas lié à ce qui cherchait à se dire, de Marx à Debord, par cette notion : une très conventionnelle contestation de la marchandisation fait mieux l'affaire. Un tel résultat, étonnamment pauvre, en tout cas très en retrait par rapport aux acquis des *Manuscrits de 1844* dans lesquelles la mise en cause à de la marchandisation ne constituait qu'un aspect particulier d'une stratégie bien plus englobante, centrée sur les souffrances subjectives et les limitations objectives infligées aux individus par les systèmes devenus aveugles, ne doit pas étonner. Sous le titre de « critique artiste », *Le Nouvel esprit du capitalisme* raisonne en fonction d'un concept d'aliénation folklorisé, « spectaculaire » au sens de Debord, tendanciellement réduit à l'exaltation de la kermesse et de la vie d'artiste, un concept qu'on a ainsi coupé de ses racines historiques et intellectuelles les plus profondes et les plus solides. Il ne se réduit plus qu'à certains aspects superficiels d'un individualisme hédoniste qui n'avait pas vraiment besoin de la diffusion des idées de Marx ou de Debord pour s'épanouir avant d'alimenter les formes récentes de l'esprit du capitalisme.

C'est la raison pour laquelle on pourrait craindre que le propos de Boltanski et Chiapello ne poursuive sans le vouloir le travail de « désarmement de la critique » auquel il prétend s'opposer. Ici, la thématique, d'origine lointainement phénoménologique et heideggérienne, de la « compréhension » au sens d'une lucidité sur le monde inhérente à la vie se trouve heureusement réhabilité ; mais dans des conditions telles qu'elle finit par écraser toute possibilité d'une démarche critique originale. Sortie à l'origine d'une impulsion légitime et féconde d'en finir avec les suggestions égarantes des anciennes conceptions subjectivistes et totalitaires de l'aliénation, la mise en valeur de la part construite et consciente de l'activité sociale a donc fini, au cours de l'histoire récente de la sociologie française par déborder parfois bien au-delà de son domaine normal d'application. Elle a fini par rendre impossible toute approche critique digne de ce nom, toute représentation concrète de la subjectivité dans les limites de ses pouvoirs et dans ses possibles fourvoiements. En ce sens, les résultats du postmodernisme se sont trouvés confortés par un programme de recherche, celui de la

sociologie bourdieusienne et post-bourdieusienne, pourtant très éloigné de lui : de toutes parts, une critique totalisante du modèle de l'aliénation a fini par rendre pratiquement inaccessible toute représentation réaliste de la subjectivité individuelle et de ses déformations possibles.

Conclusion : La réinvention de la subjectivité

Dans les *Manuscrits de 1844*, aliénation signifiait surtout dépossession de soi-même par le biais d'une dépossession de ses objets propres. Et cette identification, porteuse d'une certaine méconnaissance de l'expérience subjective prise en elle-même, s'expliquait surtout par la pression exercée par le modèle prestigieux des « puissances objectivées » censées se nourrir de l'activité même de ceux dont elles abîment la vie. Avec cette caractérisation, le talon d'Achille de la tradition théorique inaugurée par les textes du jeune Marx –et poursuivie jusqu'à Lukács inclusivement– apparaît nettement : elle reste rivée à un subjectivisme philosophique classique. Dans la pensée française de l'après-guerre, c'est cette dépendance qui a valu au modèle de l'aliénation d'être si vigoureusement contesté. D'une certaine manière, cette contestation s'est révélée –de Sartre à Bourdieu et au-delà– un excellent aiguillon pour élargir l'horizon de la réflexion sur le sujet. Par exemple, sans ce travail de déconstruction, on n'aurait probablement pas pu dégager si clairement l'idée selon laquelle un concept normatif de sujet bien compris doit impliquer une relation affirmative aux puissances déstabilisantes qui habitent le soi et à la contradiction de l'*alter ego*, qu'il doit impliquer aussi la reconnaissance d'une compréhension du monde toujours déjà donnée. Certes, ce travail, dans le sillage du Heidegger d'après la *Kehre*, a pu se comprendre de manière exclusivement « déconstructrice », autrement dit comme une critique de la subjectivité qui n'aurait pas pour but *d'améliorer* notre compréhension de ce qu'est l'individu existentiel-psychique qui avait été faussement interprété dans plusieurs conceptualisations classiques influentes comme un sujet auto-positionnel mû par un désir de possession de soi, de ses produits et de ses environnants, mais, au contraire, de rendre caduc ce but même : autrement dit de concevoir des choses *totalement inédites* par rapport à ce que contient notre interprétation intuitive de ce qu'est un « individu » ou un « sujet psychologique » en insistant pour cela sur les forces qui le traversent et le renversent. Il nous semble pourtant qu'une autoréflexion authentique de la démarche hypercritique ainsi mise en œuvre mettrait en question cette orientation unilatérale même : ce que *veut faire* le philosophe au fond, même si ce n'est pas ce qu'il dit officiellement vouloir faire, c'est mieux comprendre ce que pourrait être un « sujet vrai », au sens normatif du terme. Et la solution en général implicitement adoptée par les tenants de l'hypercritique du sujet est que ce sujet vrai serait celui qui s'ouvrirait et s'exposerait sincèrement à l'altérité des forces virtuellement déstabilisantes et créatrices qui s'expriment en soi et en autrui et dans le monde.

Ce que l'on peut ajouter, c'est que ce « vrai sujet » n'est pas seulement un idéal que le philosophe devrait constamment opposer à l'étroitesse de la culture présente et au dessèchement de la vie sociale, mais quelque chose qui s'incarne ou du moins s'esquisse déjà sans lui. C'est ce que fait comprendre de manière privilégiée la description boltanskienne « post-critique » d'agents sociaux toujours déjà présents lucidement à leur monde et capables de critiquer. À suivre ce qu'enseigne cet exemple, il semble en effet que l'on puisse dire qu'il est de la nature du sujet en général, tel qu'il existe, de *pouvoir* s'ouvrir et s'exposer de la manière qu'on a évoquée. Il ne s'agirait pas tant là d'une possibilité héroïque extrême que d'opérations normales du sujet qui « est lui-même ». C'est en ce sens que les trois grandes critiques de la philosophie classique de l'aliénation que nous avons analysées peuvent être comprises comme des éléments disparates d'une nouvelle problématique du sujet qui s'ignore elle-même. Avec la tradition « aliénation-réification » dans ses formulations classiques, nous étions partis en quelque sorte avec un sujet paniqué par la possibilité de se perdre et de soumettre par là aux « puissances objectivées » de la société moderne, et nous nous retrouvons maintenons avec un sujet qui se sait structurellement ouvert à une altérité radicale quoique compréhensible. Bref, au lieu d'un sujet menacé par la dépossession, frileusement replié sur ses biens propres supposés, nous trouvons un sujet d'emblée et nécessairement *exposé* à l'altérité, ou encore pleinement *présent* à un réel –deux façons de le sortir de lui-même. Un sujet exposé à l'expérience d'un rapport à soi, à autrui et au monde qui ne se laisse pas dialectiser et dépasser.

Maintenant, nous voudrions défendre l'hypothèse apparemment paradoxale selon laquelle cette réinvention du sujet pourrait aussi être aussi le préalable à la *redécouverte* d'un modèle de l'aliénation désormais mieux compris. En ce sens, une des significations possibles de la contestation dont nous venons d'évoquer les grands apports aura peut-être été d'avoir rendu possible une appropriation purifiée, devenue raisonnable, des idées valables dont ce modèle était porteur. Cette possibilité est d'abord suggérée par les apories philosophiques que font naître les trois critiques si elles sont livrées à leur propre impulsion : on aboutirait à une psychanalyse réduite à orchestrer une dramatisation forcée au terme de laquelle l'impossibilité d'être soi serait posée comme un destin normal, ensuite à une surévaluation philosophique des expériences-limites, et enfin à une sociologie qui perdrait les moyens de parler sérieusement des pathologies sociales contemporaines. En effet, à ces trois résultats, on peut objecter qu'ils privent la réflexion des moyens de base pour exprimer *les expériences négatives*, les expériences

manquées auxquelles le sujet peut être exposé, telles qu'elles s'expriment par exemple dans la souffrance ou dans la limitation objective. La polarité du normal et du pathologique disparaît du champ de vision soit parce que le normal est décrit dans des termes qui sont habituellement ceux avec lesquels on conçoit le pathologique (une orientation qui se retrouve dans certains textes d'auteurs comme Lacan, Deleuze et Foucault), soit, à l'inverse, parce que l'intérêt pour le pathologique comme tel s'efface (comme dans la sociologie post-critique d'un Boltanski, portée à trivialiser et à folkloriser l'activité critique).

Pourtant, par rapport à l'image du sujet « ouvert » et « exposé » que ces auteurs présupposent, sous des modalités certes très différentes, nous *avons besoin* contre eux de pouvoir opérer des discriminations minimales : à quelles conditions alors peut-on dire que le sujet n'est pas, ou pas correctement, « ouvert » et « exposé » ? ; comment départager les formes « authentiques » et « inauthentiques » d'ouverture à soi, à autrui et au monde ? *Notre première hypothèse* est que le concept d'« aliénation », avec les richesses suggérées par son étymologie, peut constituer un guide crédible pour mener à bien un travail qui chercherait à identifier et à étudier les formes et les causes de ces ratages et des expériences négatives qui leur sont liées. « Aliénation » –d'une façon qui ne retombe pas dans les difficultés soulignées par les différentes modalités historiques de sa « déconstruction » que nous avons évoquées– pourrait précisément désigner le principe de l'impossibilité d'accomplir ces « ouvertures à l'altérité » qui constituent le cœur du sujet individuel : celui-ci est *dépossédé* de cette capacité d'ouverture, en sorte que ce à quoi il devait s'exposer lui devient *étranger*. *Notre seconde hypothèse* est que notre relation herméneutique au concept *historique* d'aliénation, celui qui s'est exprimé originellement dans les textes de 1844, pourrait bénéficier d'un tel usage. Nous pourrions le relire à la lumière de cette réélaboration de la notion de sujet. Et ainsi mieux comprendre le sens de l'« aliénation subjective » évoquée par le jeune Marx, finalement négligée dans la tradition issue des idées des « Manuscrits parisiens » en raison de la pression exercée à la fois par le subjectivisme philosophique et par le prestige de l'analyse des systèmes réifiants propres à la modernité. En ce sens, la critique de la philosophie classique de l'aliénation aurait permis paradoxalement de refondre ce qu'elle visait à dissoudre, d'une façon d'ailleurs plus respectueuse des intentions originelles qui avaient présidé à son invention philosophique. Le chapitre qui suit est consacré à la validation de ces deux hypothèses. Il prendra donc la forme d'une tentative de reconstruction de la notion d'« aliénation subjective », comprise comme la condition première d'une reprise globale du modèle marxien de la critique sociale de l'*Entfremdung*.

Chapitre 3. Au-delà de la réification. Vers une réactivation de la problématique de l'aliénation subjective

Ensemble, et en dépit de leurs oppositions, la pensée existentielle et les approches antidialectiques des années 60 et 70 ont redessiné l'image du sujet. Elles l'ont fait d'une façon telle que se sont dissoutes les suggestions trompeuses du subjectivisme philosophique, avec son goût pour les distinctions tranchées entre le moi transparent régnant sur ses propriétés et le non-moi extérieur. La philosophie classique de l'aliénation s'en est trouvée affectée. En effet, dans le monde du jeune Marx ou de Lukács, que l'on place l'accent sur la face subjective ou sur la face objective de la notion, parler d'aliénation revenait de façon essentialiste à décliner le thème de la perte d'un Soi fixe et jaloux de sa puissance ou, dans les meilleurs des cas, à essayer de le contourner sans le remettre en cause frontalement : il fallait bien sortir de cette configuration au mieux ambiguë. Désormais, ce à quoi nous avons affaire, c'est à un sujet que définit non la possibilité de l'autoposition, mais la puissance continue de dé-couvrir interactivement un réel de façon chaque fois appropriée, d'y être présent en rendant présent ce réel, autrement dit de s'y ouvrir et de s'y exposer tout en se maintenant en tant que « soi », c'est-à-dire comme projet d'être et de devenir soi. Il ne s'agit pas d'un travail de tout repos dans la mesure où, comme les résultats du chapitre précédent invitent déjà à le croire, ce sujet, s'il se comprend effectivement, se rapporte à un Soi-même complexe et déroutant, à un Autrui à la fois familier et déstabilisant, à un Monde qui n'est pas du tout le reflet de ses pouvoirs et doit être saisi dans son altérité propre.

Un tel « sujet » à l'œuvre, dont l'image s'est dessinée, on l'a vu, au cours même des discussions critiques virulentes auxquelles a donné lieu l'ancienne philosophie (subjectiviste) de l'aliénation, peut-il tout de même encore « être aliéné » ou « s'aliéner » ? Cette possibilité pourrait-elle même former un aspect important de ce nouveau sujet ? Tout cela supposerait que l'on puisse dissocier deux couches dans un texte tel que les *Manuscrits de 1844* : celle qui relève d'une intention analytique et descriptive authentique et celle qui relève d'une surinterprétation philosophique. Certes, la vraisemblance d'une telle distinction a été supposée à de nombreuses reprises dans

ce qui précède. Mais sa nécessité et son intérêt n'ont pas été vraiment prouvés. C'est cette preuve que ce chapitre se propose d'élaborer, afin de parvenir à une « reconstruction » de la philosophie de l'aliénation. Le sujet ainsi redéfini serait dès lors décrit comme par nature aliénable, et c'est même cette aliénabilité, cette corruptibilité, qui permettrait d'en définir par contraste les grandes structures.

On peut développer le principe de l'argument en quelques phrases.

Dans la perspective d'une reconstruction critique, l'idée d'*Entfremdung* telle qu'elle fut mise en œuvre dans les *Manuscrits de 1844* repose sur la mobilisation de thèmes qui ne paraissent parfois reliés que grâce au prestige des images suggérées par ce terme –qui sert à la fois à désigner la nature de certains dispositifs sociaux et la modification interne de la puissance d'agir individuelle. Cependant, ce rapprochement était bien fondé et reste éclairant : c'est principalement ce rapprochement qui confère une puissance encore intacte au modèle critique de l'aliénation –cette manière si caractéristique de connecter autour d'une image directrice, celle de la dépossession, certaines tendances sociologiques modernes et certaines façons qu'a la personne de mal se transformer ou de ne pas s'épanouir. Seulement, dans la tradition marxiste, la théorie de l'individualité, du sujet en tant qu'individu, a été en général si négligée que les chances d'une reprise efficace de cette pensée de l'*Entfremdung* envisagée dans son entier ont été dilapidées : cette tradition a plutôt vu se perfectionner la théorie des systèmes sociaux et des aliénations objectives qu'ils génèrent. D'où un déséquilibre par rapport aux intentions originelles du jeune Marx. Cette difficulté a été largement aperçue. Ainsi, si l'on raisonne à partir de l'exemple français, on peut dire que depuis Politzer, il est banal de déplorer la faiblesse de la conception marxiste de l'individualité et de chercher à la compenser en mobilisant des ressources issues de la psychologie et de la psychanalyse. En effet, on a compris que c'était cette faiblesse qui empêchait au modèle de l'aliénation de se développer autrement que sous le patronage d'une philosophie dogmatique de l'Histoire. C'est cette faiblesse qu'il faut, une nouvelle fois, tenter de surmonter. Une représentation cohérente de ce que peut signifier concrètement « l'aliénation subjective » liée à une théorie du sujet comme individualité psychique constitue en ce sens la voie d'accès principale à une réappropriation de ce que les idées de 1844 comportent aujourd'hui de valable.

Un point de départ : la reformulation habermassienne de la théorie de la réification

Nous devons d'abord chercher à reprendre pied sur le terrain de la théorie sociale proprement dite, terrain quelque peu délaissé dans le chapitre qui précède au profit de discussions plus générales autour de la question du

sujet. Pour ce faire, autrement dit pour faire se rejoindre les deux perspectives jusque-là séparées de la théorie sociale et de la théorie du sujet, nous partirons d'une conceptualisation dont on peut espérer qu'elle nous permette justement de commencer à *reparcourir à l'envers* le chemin qui va de Marx à Lukács –c'est-à-dire, en fin de compte, de se réapproprier l'intention primitive des « Manuscrits parisiens », celle qui consiste à parler des expériences négatives vécues par l'individu concret –et à en parler dans un horizon sociologique réaliste et cohérent. La première intuition marxienne, celle qui consistait, contre Hegel et, plus généralement, contre le modèle de l'objectivation, à comprendre l'*Entfremdung* comme *Selbstentfremdung*, comme altération de soi et perte de la puissance d'agir individuelle se traduisant par la souffrance et la limitation de soi, était la bonne. Il faut la reconquérir en résistant à la force d'attraction exercée, d'un côté, par le modèle de l'aliénation objective et, de l'autre, par le subjectivisme philosophique qui, dans le texte de Marx lui-même finissaient par occulter le point de départ phénoménologique. Il faut passer du sujet actif-productif au sujet existentiel-psychologique, au sujet sensible et pathique, autrement dit, capable, en même temps qu'il agit, de souffrir et d'être concrètement limité.

Du point de vue des tâches qui se présentent en vue de réaliser ces fins, on peut dire que la force provocatrice, rarement aperçue, qui meut toute la démarche de la *Théorie de l'agir communicationnel* provient de ce que Habermas estime qu'une réappropriation des résultats essentiels de la tradition « aliénation-réification », d'une part, et, d'autre part une critique radicale du subjectivisme philosophique traditionnel sont non seulement *compatibles* mais également *profondément liées entre elles*. C'est cette tentative *de faire systématiquement fonctionner les résultats de la critique du subjectivisme comme des points d'accroche d'une théorie sociale qui accepte en même temps de conserver le souvenir de l'impulsion des idées de 1844* (et en particulier de ses concepts de vie et de négation de la vie) qui attire l'attention sur la *Théorie de l'agir communicationnel*.

Sans doute la terminologie de l'*Entfremdung* y est-elle officiellement écartée. En quelques paragraphes expéditifs, le thème de l'aliénation se voit sèchement dénoncé tout à la fois comme « romantique », « indéterminé », « équivoque », « insuffisamment sélectif »[1]. C'est que, pour Habermas, il s'agit de rompre avec ce qui avait pu permettre la proximité paradoxale de

[1] *Theorie des kommunikativern Handelns*, pp. 502-503 ; tr. fr. t. 2, pp. 374-376. Habermas avait pourtant, au tout début de sa carrière, largement adhéré au mouvement de renouveau de la théorie sociale provoqué par la montée en puissance des pensées de l'aliénation dans l'après-guerre. Voir ainsi un texte précoce de 1954, « Die Dialektik der Rationalisierung » [1954] (in *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt*, Amsterdam, De Munter, 1970, pp. 7-30) qui orchestre la thématique de l'*Entfremdung* sous la double influence de la sociologie du travail à la façon de G. Friedmann et d'une *Kulturkritik* repensée dans un cadre marxiste.

la première critique marxienne du salariat avec la nostalgie pour les communautés naturelles et chaleureuses. Il faut faire subir aux critères de la critique une montée en abstraction qui n'évaluera plus les conditions d'une vie humaine réussie sur la base d'une idéalisation abusive des âges précapitalistes, mais sur la base de l'idée de « rapports sociaux rationnels » en général qui, comme Marx a fini par y insister lui-même à partir du *Manifeste du parti communiste*, sont compatibles avec *certains aspects* d'une vie sociale qui a connu les bouleversements irréversibles induits par le capitalisme. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas n'en voit pas moins la « réification » lukácsienne comme une tentative de donner une assise philosophique robuste aux analyses wébériennes de la « rationalisation » moderne tout en en étendant le champ d'application. Ce qui tentait de se dire dans l'idée d'une aliénation de l'activité bénéficiant à un système qui exerce ensuite son emprise sur la société offre encore une perspective critique indépassée sur la modernité. Mieux encore, dans l'ouvrage de Habermas, le rattachement aux idées de 1844 reste clair malgré les choix terminologiques et parfois philosophiques défavorables au vocabulaire dans lequel elles s'exprimaient : s'il ne cherche plus le terme unique permettant d'exprimer une sensibilité *à la fois* aux effets pervers de la mise en place « moderne » des systèmes d'action abstraits, facteurs de la rationalisation sociale, et aux déformations de la vie subjective qui lui sont plus ou moins liées, Habermas reste convaincu –trait typique de l'héritage bien compris de la thématique des *Manuscrits*– que c'est en reliant ces deux ordres de phénomènes que la philosophie sociale critique déterminera son objet le plus caractéristique.

Mais cette pensée de l'aliénation objective issue de la réification de la vie sociale, Habermas la soumet à deux transformations majeures.

La première relève d'une *démythologisation*. En effet, Habermas va très loin dans la mise à distance de l'essentialisme et du subjectivisme puisque cette transformation consiste à affirmer que ce qu'il faut comprendre sous le terme de « réification » n'est pas quelque chose qui affecterait le « sujet » (pris au sens emphatique de l'autoposition et de la possession d'objet) et ce qu'il fait. « L'aliénation objective » est donc pensée sur une base sobre : bien plus clairement que chez Lukács, *l'objectivation n'est pas première* –et l'on ne s'engage pas, avec lui, sur la voie du grand récit de la dépossession qui se constitue en système. Ce qui est réifié dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, ce n'est donc pas un objet qui devrait exister pour la conscience ou pour l'activité, mais « l'ensemble des rapports sociaux » (selon l'expression des « Thèses sur Feuerbach »), en l'occurrence les rapports sociaux *en tant* qu'ils se soustraient à la possibilité d'être examinés et éventuellement transformés de manière intersubjective.

L'opposition du sujet et de l'objet n'intervient donc pas dans l'argumentation. Et si les rapports sociaux peuvent se « chosifier », ce n'est pas au sens où la chose s'oppose à la personne, mais au sens où la chose oppose, à la conscience et à la volonté, une résistance qui est *plus considérable* que celle que nous sommes normalement prêts à attribuer aux composantes de la vie sociale, c'est-à-dire à des éléments *que nous avons faits* et même *que nous faisons et refaisons* en tant que membres d'une société. La réification tient désormais essentiellement au fait que la coordination sociale se déplace tendanciellement vers des médiations qui captent à leur profit le pouvoir d'organiser l'action collective et, dans le même temps, se constituent en médiations autonomes.

La seconde transformation que Habermas fait subir à cette problématique consiste en une sorte de *dédiabolisation*. Dans ses premières systématisations sociologiques (surtout celle de *La Technique et la science comme « idéologie »*), ouvrage de treize ans antérieur à la *Théorie de l'agir communicationnel*, l'analyse des « sous-systèmes » caractéristiques de la modernité capitaliste et de ses pouvoirs était toute entière commandée par l'idée que ceux-ci sont des institutions sociales dont l'essence consiste à incarner et à imposer à la société (et au besoin contre elle) le principe de l'action instrumentale. Ainsi, par exemple, la critique de l'économie comme celle des appareils administratifs se réduisait pratiquement à la critique de la technocratie, de ses pratiques et de ses idéologies. Leur statut semblait se réduire à celui de grand parasite de la vie sociale. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, la situation a substantiellement évolué. Ces institutions et ces mécanismes, Habermas continue bien de les penser dans un cadre théorique dont l'auteur admet lui-même qu'il reste proche de certains aspects de l'approche marxienne de l'automouvement du capital et de ses effets ; il continue à les saisir comme relevant de « systèmes d'action autonomisés », placés au-dessus de la *vraie* vie sociale, au-dessus de la socialité vivante, et qui tendent à la parasiter, créant ainsi chez les agents des dépendances et des limitations douloureuses. Mais la nouveauté est qu'il propose désormais une approche spécifique des opérations typiques des sous-systèmes, qu'il enracine plus profondément leur nécessité historique, et, sur cette base, réévalue largement leurs apports.

Pour ce faire, Habermas s'appuie principalement sur le fonctionnalisme de Parsons et de Luhmann. L'argument-clé de cette approche est que la mise en place d'institutions et de mécanismes « systémiques » apporte un gain gigantesque en efficacité, en fluidité, en réactivité et en complexité *qui n'a aucune alternative envisageable* pour des sociétés libérales ou socialistes développées et, par ailleurs, promeut des avancées sociales qui font que ces institutions peuvent être estimées positives *par elles-mêmes*. Chez Habermas, *ce n'est plus en soi un scandale ontologique* qu'existent des

« systèmes », autrement dit des formes sociales opaques, complexes, détachées des contextes de l'activité sociale ordinaire, enfermées dans la logique de la rationalité instrumentale, et échappant pour cela à la volonté collective qui serait à penser sur le modèle d'un grand sujet. *Il faut* des systèmes à la société moderne. Par exemple, il faut des mécanismes efficaces d'allocation des ressources économiques comme les marchés. Et, même si on a raison de vouloir les transformer profondément, il faut des grands appareils anonymes qui, comme l'État moderne, reposent sur un exercice du pouvoir purement « rationnel » au sens de Weber. Ainsi, comme chez le jeune Marx, il existe bien, en gros, chez Habermas deux « parties » de la société –la socialité concrète créatrice du « *Lebenswelt* », et l'autre, qui tend assurément à vivre à ses dépends en s'organisant en « systèmes » indépendants. Chez les deux auteurs, c'est d'ailleurs la même catégorie de « Vie » qui permet de saisir le sens de la première partie. Mais la différence par rapport aux expressions anciennes de la tradition « aliénation-réification » vient de ce que, selon le philosophe de Francfort, l'essence de la seconde partie de la société n'est pas *épuisée* ni même correctement *décrite* lorsqu'on la comprend comme un moment aliéné de la pratique vivante. Cette partie *apporte à partir d'elle-même* quelque chose à cette pratique vivante, elle la complète, la soulage, la relaie et l'enrichit en retour dans certains cas[2]. Pourtant, le point de vue critique, même limité dans sa portée, demeure *vrai*. Car à partir d'un certain seuil, à partir du moment où ils en viennent à s'immiscer trop intimement dans le *Lebenswelt*, cet effet positif des systèmes se retourne en désavantage : c'est à ce moment *seulement*, celui que Habermas conçoit en fonction de l'expression suggestive de « colonisation du monde vécu », qu'il y a réification sociale au sens vrai. Si Habermas employait le terme en un sens qui ne soit pas réservé à des constructions qu'il récuse, on pourrait dire que l'« aliénation » pour lui ne provient pas de l'existence d'une socialité non-vivante en tant que telle, mais du fait que celle-ci ne peut plus être domestiquée : elle s'explique par l'absence de maîtrise des médiations, non par la seule présence de ces dernières. Pour le

[2] D'où une critique de Marx que pourrait presque contresigner un sociologue parsonsien ou luhmannien : « Comme le jeune Hegel, Marx conçoit l'unité entre système et monde vécu sur le modèle de l'unité d'une *totalité éthique déchirée* dont les moments abstraitement séparés sont condamnés à disparaître. Mais avec cette prémisse, le processus d'accumulation, arraché aux orientations liées à la valeur d'usage, apparaît littéralement comme une apparence –le système capitaliste n'est *rien de plus* que la figure fantomatique des rapports de classe rejetés dans l'anonymat et fétichisés. L'autonomisation systémique des processus de production a le caractère d'un ensorcellement. Marx est [ainsi] persuadé *a priori* que dans le capital, il n'y a rien d'autre que la figure mystifiée d'un rapport de classe ; [...il] ne voit pas que la différenciation entre l'appareil d'État et l'économie représente aussi un niveau d'intégration sociale supérieur [*i.e.* une sorte de nécessité historique] ». *Op. cit.*, t. 2, p. 498-499 ; tr. fr. (modifiée) , p. 373.

philosophe, le développement du « capitalisme avancé » dans l'après-guerre marque ce seuil historique.

Formellement, cette approche semble satisfaire à l'exigence d'une approche critique caractéristique du modèle de l'« aliénation » qui s'émanciperait de la zone d'influence de la philosophie subjectiviste. C'est à partir d'elle qu'une reconstruction du modèle de l'*Entfremdung* devient pensable : en proposant une version philosophiquement et sociologiquement crédible de la conception marxienne du « travail mort » et de son animation au sein des « abstractions réalisées » de la société moderne, donc en pensant implicitement en fonction d'un concept normatif fort de « vie », elle suggère, en partie involontairement, de rouvrir le dossier des idées de 1844 que les critiques classiques antisubjectivistes avaient voulu clore pour toujours. On peut se demander cependant si Habermas dispose d'une conception tenable de *l'aliénation subjective*, et même plus généralement de l'aliénation vécue, qui soit à la hauteur de cette reprise de la théorie de *l'aliénation objective* –un complément sans lequel la tentative de réactiver les idées critiques essentielles du jeune Marx ne saurait aboutir. Il nous semble que ce n'est pas le cas, et cela, en raison même de la manière dont le philosophe tente de refonder l'analyse des systèmes de la société moderne.

Cette défaillance se manifeste dans la théorie des pathologies contemporaines proposée par la *Théorie de l'agir communicationnel*. On connaît le contexte de cette tentative du point de vue de l'histoire politique[3]. Habermas part d'une évaluation très positive de l'apport des dynamiques culturelles critiques et des « nouveaux mouvements sociaux » propres aux années 60 et 70 –des nouveaux mouvements sociaux qui, d'ailleurs, avaient, pour une part, porté la popularité de la thématique de l'aliénation : mouvements anti-autoritaires dirigés contre les institutions traditionnelles, revendications d'autonomie et d'autogestion, féminisme, expression d'une sensibilité aux problématiques environnementales, affirmation des minorités stigmatisées, etc. Quel est le sens de ces mouvements ? Bien sûr, ils sont de nature chaque fois différente ; certains sont plutôt défensifs, d'autres plutôt offensifs ; mais dans l'ensemble, ils témoignent d'une prise de conscience du fait qu'une « société civile » pluraliste et désormais adulte a les moyens de s'organiser sur un mode bien plus souple et bien plus démocratique que celui qui dominait jusqu'à présent –et aussi d'une prise de conscience du fait que l'emprise, d'ailleurs croissante, des impératifs des différents pouvoirs et de l'économie capitaliste risquent de compromettre gravement ces opportunités, ce qui exige des luttes politiques et culturelles. La démarche sociologique de Habermas s'appuie ici en quelque sorte sur cette conjonc-

[3] Nous résumons les développements de la *Theorie*, t. 2, p. 576-578; tr. fr., p. 433-437.

ture historique particulière. Selon lui, ces nouveaux mouvements sociaux et culturels servent d'indicateurs ; en y réagissant pratiquement, ils attirent l'attention sur les pathologies les plus significatives de la période contemporaine.

Ces pathologies, qui donc rencontrent des résistances, relèvent-elles d'un phénomène d'« aliénation », c'est-à-dire de dépossession ? Il le semble bien, puisque Habermas les analyse en montrant comment elles proviennent du mouvement par lequel les individus sont collectivement privés d'une puissance d'action sociale pour laquelle pourtant ils sont prêts et à laquelle ils aspirent. Dans *Les Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Habermas esquissait déjà cette interprétation et discutait pour la corroborer le concept d'aliénation tel qu'il avait été reformulé dans le cadre de la psychosociologie contemporaine[4]. Il justifiait cette orientation de recherche en la resituant historiquement : quand les crises que rencontre le capitalisme ne sont plus manifestement liées à la paupérisation d'une classe sociale, expliquait-il, quand il a intégré de réelles capacités à y réagir avec efficacité, ces crises ne disparaissent pas mais tendent à se manifester sous la forme de malaises subjectifs (sentiments de décalage et d'absurdité face au « monde administré » qui s'est précisément mis en place à la suite des dégâts du capitalisme libéral). Il semble donc légitime de les étudier à ce niveau. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, cette discussion est présupposée et Habermas se borne (1) à mentionner en passant, sans restrictions majeures, mais en lui accordant un domaine assez étroit, le concept psychosociologique d'aliénation tel qu'il l'avait précisé huit ans plus tôt et (2) à ressaisir toute cette discussion issue des débats des années 60-70 à un niveau d'abstraction bien plus élevé. La conséquence la plus notable de cette stratégie nouvelle apparaît clairement : le concept d'aliénation même reformulé d'une façon convenable ne reçoit plus aucune fonction systématique autonome dans l'analyse de l'époque contemporaine. Il ne permettrait plus qu'une vague caractérisation de certaines conséquences de la « modernité » en général, celles qui tiennent à la diffusion chez les individus des affects d'indifférence, d'étrangeté et de distance, et reste, de ce fait, sociologiquement sous-déterminé. Pour ce qui concerne l'analyse du contemporain, il disparaît du centre du dispositif. Cette analyse ne s'oriente désormais plus qu'en fonction de phénomènes qui, selon le philosophe,

4 « On analyse depuis Marx les restrictions socioculturelles qui entravent le processus d'individuation et qui déforment [la] structure de l'être-soi-même-en-dehors-de soi (qui dérangent par conséquent l'équilibre précaire entre l'extériorisation (*Entäusserung*) et l'appropriation) sous le titre d'aliénation (*Entfremdung*). L'*alienation* [en anglais] est devenue entre temps le mot-clé d'*une orientation de la recherche en psychologie sociale*. Etzioni [par exemple] définit l'"aliénation " comme l'"indifférence" (*unresponsivness*) du monde envers l'acteur, qui assujettit celui-ci à des forces qu'il ne comprend ni ne dirige ». *Raison et légitimité*, p. 175. Habermas cite A. Etzioni, *The Active society*, New York, 1968.

peuvent être regroupés sous trois rubriques plus précises : la *perte du sens*, l'*anomie* et les *psychopathologies*.

Le raisonnement qui conduit à ces trois notions, censées désormais épuiser le champ de ce que, dans l'optique marxienne, on peut légitimement désigner comme l'aliénation vécue et la *Selbstentfremdung*, est complexe. De façon très générale, on peut commencer, sociologiquement, par dire qu'un monde vécu en général a besoin de trois choses élémentaires pour se reproduire : des références culturelles partagées, des relations interpersonnelles organisées (institutionnalisées) au sein desquelles on puisse se repérer, des ressources permettant, à leur niveau propre, le déroulement d'interactions cohérentes et consistantes entre personnes. Il faut donc parler d'un dysfonctionnement lorsque *l'une au moins* de ces composantes est atteinte : si elle vient à faire défaut, il n'est plus possible de s'entendre, autrement dit d'interagir d'une façon suffisamment riche pour être à la hauteur de la complexité de la vie sociale. Ainsi, il y a *perte de sens* quand les ressources culturelles disponibles ne suffisent plus à se repérer dans le monde social présent et à fournir des motivations pour y agir d'une façon qui donne aux individu l'impression de se réaliser ; il y a *anomie* quand les institutions existantes n'assurent plus correctement la coordination sociale, par exemple eu égard aux besoins nouveaux en régulation que font naître les évolutions historiques ; il y a *psychopathologie* lorsque les individus perdent les moyens de mener leur vie interpersonnelle et leurs échanges verbaux sur des bases satisfaisantes du point de vue de leur intégrité psychique[5]. Or, explique le philosophe, ces trois phénomènes, qui ont été dégagés de manière purement déductive, correspondent aussi effectivement à des tendances de l'époque contemporaine : on peut donc parler pour le présent d'une remise en question *généralisée* des conditions normales de reproduction du monde de la vie[6].

Mais pour que la thèse à première vue surprenante du *recoupement intégral* entre les manières dont, en général, abstraitement parlant, peut s'opérer le dérèglement du monde vécu et la réalité de ce que fait aujourd'hui le capitalisme avancé soit convaincante, il faudrait que l'auteur ait répondu de façon satisfaisante à une question. On peut la formuler ainsi : pourquoi les trois phénomènes sociaux mentionnés doivent-ils être privilégiés *empiriquement* par rapport à d'autres (par exemple l'entrée en crise des

5 Voir le tableau 22 de la p. 215 du t. 2 (tr. fr., p. 157) qui résume l'argument. L'intention générale du passage est de distinguer, de façon encore très déductive, *les crises centrales* du monde vécu, celles qui mettent en cause la possibilité même de sa perpétuation, de ses *crises secondaire* (insécurisation des identités collectives, ruptures dans les traditions, retrait des légitimations et des motivations, crises des orientations existentielles et « aliénation » au sens étroit qui vient d'être évoqué).

6 La jonction entre le tableau idéal-typique des dérèglements possibles de la *Lebenswelt* et le diagnostic sur le présent s'opère à la p. 566-567 du t. 2 (tr. fr. p. 424-425).

identités collectives ou la « perte de la liberté », mentionnés à titre de pathologies secondaires), autrement dit quand il s'agit d'interpréter le présent historique ? Du point de vue habermassien, il ne faut pas chercher très loin la réponse. Ces phénomènes méritent d'être privilégiés par la théorie parce qu'ils ramènent tous à la « colonisation du monde vécu » comme à leur principe causal et expriment de manière directe la tendance contemporaine à la réification systémique du monde de la vie. C'est, en dernier ressort –telle est l'hypothèse empirique centrale de tout le passage concerné, même si le raisonnement semble purement intrathéorique– l'emprise croissante des impératifs fonctionnels, en tant qu'ils s'imposent de plus en plus dans les différents domaines de la vie sociale, qui expliquerait à la fois la crise de la culture, la montée de l'anomie et l'apparition de psychopathologies spécifiques. L'explication proposée de ce rapport, déjà présente dans *Les Problèmes de légitimation*, peut se résumer simplement. Les ratés et les effets pervers inhérents aux progrès des sous-systèmes (en fait, la régulation socio-économique qui prend la forme de l'interventionnisme d'État à l'ouest ou, à l'est, de la planification autoritaire) se manifestent, affirme Habermas, sous la forme de *crises* –au sens le plus précis et le plus « objectiviste » du mot crise cette fois, au sens où il y a crise lorsqu'un système n'a plus les ressources nécessaires pour assurer correctement son autoreproduction. Or, poursuit le philosophe, les dispositifs mis en place pour juguler de l'intérieur ces crises (dans les faits, pour stimuler la croissance économique et éviter les enchaînements classiques des crises du capitalisme libéral) conduisent à une radicalisation des tendances qui participent de ses causes : ils se traduisent par exemple par la transformation programmée accrue des pratiques et des besoins, moyen unique pour rendre tant la production que la consommation conformes aux objectifs de la gestion rationnelle de l'économie[7]. On a des phénomènes comme le taylorisme généralisé d'un côté et, de l'autre, la manipulation publicitaire des conduites et des préférences, voire dans certains cas le contrôle administratif des populations. Dans tous les cas, une fragilisation des traditions et des motivations se produit. Il y a donc une usure progressive des mécanismes de gestion des crises d'autoreproduction (en dernière instance : économique) au terme de laquelle les *crises de régulation* débouchent sur des *pathologies* spécifiques dans le corps social, ce qui se traduit concrètement par l'existence de phénomènes qui entrent en *contradiction* avec les conditions les plus générales d'une continuation –autre que monstrueuse– de la vie sociale.

[7] « Lorsqu'il est possible d'amortir les crises de la régulation, c'est-à-dire les troubles observés dans la reproduction matérielle [de la société], en recourant aux ressources du monde de la vie, il en résulte des *pathologies du monde de la vie.* » *Op. cit.*, t. 2, p. 566 ; tr. fr. (modifiée), p. 424.

On voit la pertinence historique et sociologique du propos pour la période à laquelle il a été conçu : il s'agit d'un tableau d'ensemble très convaincant, très riche, des tensions et des limites inhérentes à l'âge keynéso-fordiste (et aussi, moyennant quelques nuances, au socialisme réel post-stalinien). Cependant, le plus grave problème que l'on peut relever est lié à la forme même de l'explication proposée et à la préemption énorme qu'elle s'oblige à opérer sur le champ empirique. En effet, dans sa présentation, Habermas frôle la thèse apparemment dogmatique et *a priori* peu vraisemblable selon laquelle *la réification du monde vécu due à l'extension des « systèmes » constitue le principe unique des pathologies sociales contemporaines à la fois les plus graves quant à leurs répercussions humaines et les plus caractéristiques sur le plan historique*[8]. C'est là apparemment un obstacle de taille à l'élaboration d'une image crédible de l'aliénation subjective en général.

Deux critiques convergentes

Sur la base de ce soupçon, nous voudrions suggérer que Habermas, comme théoricien des phénomènes d'aliénation et de réification, rate sa sortie hors du subjectivisme, bien qu'il puisse prétendre à juste titre avoir intégré tout ce qu'il y avait raisonnablement à retenir de l'antisubjectivisme qui s'est historiquement articulé à la contestation philosophique du modèle de l'*Entfremdung*. Plus précisément, sous l'influence de la conception sociologique et fonctionnaliste qu'il cherche pourtant officiellement à limiter dans sa portée, il emprunte une voie trop courte, celle qui consiste à *substituer* le concept de *Lebenswelt* à celui de *sujet* pour désigner le patient des pathologies sociales vécues. Chez lui, l'idée de « pathologie du monde de la vie », symbole majeur d'un retour au concret de l'expérience qui fait date dans l'histoire de la tradition des idées de 1844, voudrait *remplacer* l'ancienne idée, l'idée marxienne d'« aliénation subjective » ou de *Selbstentfremdung.* Mais, dans les faits, elle ne peut vraiment jouer ses fonctions théoriques majeures. C'est que l'hypostase du « monde de la vie » –ce partenaire des systèmes en fonction duquel pourtant il reste trop largement conçu– voudrait nous faire croire que c'est *lui, en tant que tel,* dont la vie est lésée –alors que cette situation ne peut être en réalité que celle d'un *individu*.

[8] Certes, Habermas semble parfois refuser, contre Lukács, de conférer une portée universelle au modèle de la réification. Par exemple, il affirme encore dans les dernières pages de l'ouvrage que la critique du monde contemporain doit orchestrer ensemble *deux* motifs complémentaires, celui de la réification (qui relève au fond d'une théorie du pouvoir social) *et* celui de l'appauvrissement culturel. Voir *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, p. 488, 522... (tr. fr., p. 360, 391...). Cependant, la façon dont il a constitué auparavant l'analyse des crises et de pathologies sociales a engagé le propos d'ensemble dans une voie plus classiquement lukácsienne, autrement dit plus nettement réductionniste.

Nous évoquerons pour justifier cette critique d'inspiration individualiste deux aspects ou deux conséquences graves de la conception habermassienne de la réification : la réduction de la pathologie sociale à la crise systémique et l'élucidation sociologisante des pathologies mentales.

(a) L'organisation de la pensée du pathologique dans la *Théorie de l'agir communicationnel* est aussi complexe qu'originale. Habermas cherche à proposer une alternative crédible à une idée du « pathologique » qui serait indexée sur le modèle de la maladie Si la représentation du pathologique, évidemment décisive pour la validité du point de vue critique dans la théorie sociale, ne doit pas être qu'une simple métaphore ou une projection biologisante indue impliquant l'existence d'un macro-sujet, il faut que nous disposions de moyens sérieux pour concevoir ce que veut dire pour une société que de présenter des phénomènes « anormaux ». Sur la base de ce présupposé, l'orientation générale de l'argument habermassien est claire. Ce qui est « pathologique », c'est ce qui menace la capacité de quelque chose de se reproduire, au sens de persévérer dans son être sans troubles majeurs. En ce sens, les seules pathologies pensables du point de vue de la théorie sociale sont celles du « monde vécu » pris comme un tout. C'est ce qui se produit lorsque *l'ensemble* de la vie sociale concrète se heurte à des blocages qui risquent de la conduire à sa perte. Comment ces pathologies globales s'expliquent-elles pour les sociétés modernes ? On l'a vu : par le fait que des « systèmes sociaux » (par exemple le système de l'économie capitaliste ou le système du pouvoir administratif fondé sur le droit pris comme des touts) sont soumis à des crises internes de régulation. Et qu'ils font payer le prix de leurs déséquilibres internes au « monde vécu », alors pillé, exploité, manipulé. On aboutit donc à la conclusion selon laquelle les seuls phénomènes qui puissent être qualifiés légitimement, sérieusement, de « pathologiques » sont ceux qui dérivent des crises objectives du système telles que celles qui caractérisent le capitalisme avancé et le pouvoir techno-bureaucratique.

Une telle conclusion semble sociologiquement étrange. N'employons-nous pas le terme de « pathologies sociales » même à propos de phénomènes qui ne relèvent ni des effets des crises du capitalisme ni de ceux de la régulation étatique ? Certes, Habermas admet parfaitement que le monde vécu pris en lui-même comporte des phénomènes irrationnels massifs : exploitations, dominations, blocages, idéologies, troubles mentaux individuels... Pourtant, il présuppose en même temps un argument destiné à accorder un privilège spécial aux pathologies systémiques, pour lui les seules pathologies au sens vrai de l'époque contemporaine. Il pourrait se résumer par la proposition suivante : c'est seulement lorsque les systèmes viennent figer et, pour ainsi dire, naturaliser de l'extérieur ce qui ne va pas dans le monde vécu –ce qui pourrait être corrigé si certaines de ses virtualités immanentes se développaient– que l'on peut parler de « pathologies » au sens fort et même au sens vrai et précis du terme. Par exemple, ce sont les contraintes liées à la reproduction élargie du capital qui empêchent que soient questionnées les dominations rattachées par différentes médiations à l'existence des classes sociales ; c'est l'emprise du pouvoir sous sa forme administrative moderne qui explique que la capacité de remise en question des institutions traditionnelles soit si laborieuse ; et c'est l'ensemble de ces réifications qui explique (en partie) que les tensions qui pèsent sur l'individu se traduisent par des troubles mentaux au lieu d'être assumées et perlaborées dans des réalisations sociales épanouissantes et des contextes porteurs où l'individu pourrait se mouvoir avec plus d'aisance. Dans ces conditions, il y a « pathologie » au sens strict non lorsque quelque chose ne va pas, mais, au second degré, lorsque ce qui ne va pas devient *inaccessible* à l'intelligence et à la volonté collectives parce que les systèmes autonomisés de la vie sociale, qui pénètrent indûment dans le tissu de la vie sociale, ont besoin de ce qui ne va et, du coup, le fixent et le figent. Aux yeux de Habermas, les trois séries de phénomènes correspondant aux catégories de « perte du sens », d'« anomie » et enfin de « psychopathologies » répondraient le mieux à ce critère.

Dans cette approche, le monde vécu, s'il n'est pas trop vite innocenté, n'en est donc pas moins exempt de pathologies au sens exact du terme, si ce n'est par le jeu d'effets induits. Mais, à y réfléchir, il s'agit là d'une hiérarchisation trop stricte qui conduit à une certaine étroitesse sociologique néfaste à la construction proposée par le philosophe. Un argument empirique simple semble même suffire à mettre en cause cette construction peut-être un peu trop raffinée : du point de vue des agents capables de critiquer et de se révolter, *il y a* des phénomènes qui sont pratiquement vécus et compris *comme des maux pathologiques* –semblables à des maladies qui les empêcheraient de bien vivre– qui existent en dehors et à côté des effets de systèmes. Ces maux, les agents eux-mêmes les vivent et les conçoivent souvent comme des *injustices* (économiques, sociales, culturelles…). La censure « critique » qui voudrait limiter l'usage du terme de « pathologique » au modèle technique de la crise interne n'emporte donc pas la conviction. Elle ne fait que systématiser à outrance, jusqu'au point où éclate la fragilité de ses présuppositions, une tendance fâcheuse propre à toute la tradition « aliénation-réification » : la tendance à méconnaître les formes non-systémiques de la pathologie sociale. Elle se heurte au fait massif que le terme « pathologie » bien compris exprime d'abord le refus que la vie oppose à ce qui la nie, quelle qu'en soit la forme, plutôt que le résultat d'une « crise de régulation » ou d'un « déséquilibre systémique » que le sociologue observerait de l'extérieur.

(b) La crédibilité de l'approche habermassienne se joue en grande partie sur son interprétation de la « psychopathologie », troisième manifestation pathologique fondamentale propre à l'époque contemporaine, à côté de l'« anomie » et de la « perte du sens ». L'origine du thème est facile à repérer. Habermas tente, comme beaucoup d'auteurs avant et après lui, d'interpréter ce qui lui semble être une évolution majeure dans l'histoire (occidentale) du 20^{e} siècle : à savoir un certain effacement des pathologies psychiques typiquement « freudiennes » (avec au cœur la névrose et ses corrélats sociaux « répressifs ») au profit de troubles plutôt liés à la vulnérabilité sociale de l'individu (dépressions, démotivations, désadaptations, fragilités narcissiques...).

Dans la perspective de la théorie sociale défendue par la *Théorie de l'agir communicationnel*, ces changements ne sont pas trop difficiles à expliquer[9]. Ils permettent de rendre opératoire l'hypothèse, à laquelle le philosophe se rallie avec un soulagement non dissimulé, selon laquelle la maladie mentale ne saurait être crûment représentée comme le résultat d'une contradiction entre la nature interne de l'individu et les contraintes sociales, mais plutôt comme une contradiction entre *deux aspects différents* de la vie sociale. Les « nouvelles maladies mentales » représenteraient même à ses yeux une sorte de *vérification pratique concrète* de ce principe non-freudien. L'hypothèse explicative est, en effet, la suivante : des sociétés où les traditions culturelles s'érodent et se renouvellent à une vitesse jusque-là inconnue, des sociétés où les relations sociales se trouvent désormais sous la pression constante des impératifs systémiques toujours plus insistants qui sont issus de l'économie capitaliste et de l'exercice bureaucratique-technocratique du pouvoir, semblent demander beaucoup à l'individu et semblent même pathogènes par nature. Mais en quel sens précis ? Fondamentalement, en ce sens, explique Habermas, qu'elles frustrent l'individu dans sa capacité et sa tendance à exercer son autonomie concrète et à vivre au sein de formes sociales qui, autant que faire se peut, aient une teneur démocratique. Ou plus précisément, l'individu moderne est forcément confronté à ces perspectives d'autonomie concrète –par exemple au sein d'une famille pas trop marquée par l'autoritarisme–, et ce dont il souffre au fond, c'est de la résistance énorme qu'oppose la réalité sociale à la réalisation des idéaux dont ces perspectives sont inévitablement porteuses. Même si, selon le philosophe, l'exercice de l'autonomie plonge ses racines très profondément dans l'activité humaine, l'individu souffre donc en quelque sorte d'un anachronisme *interne* aux sociétés actuelles, d'un retard de cer-

[9] Nous résumons les développements très denses des pages 567-571du t. 2 (p. 425-428 de la tr. fr.).

tains secteurs par rapport à d'autres, et non pas, comme chez Freud, d'une tension entre sa nature interne asociale et l'état de la société.

Si l'on prend au sérieux ce qu'implique cette explication, continue Habermas, il faut poser logiquement que le psychisme humain –si on le considère en lui-même, ce que l'on peut légitimement faire dans un second moment– est mu, ne serait-ce que partiellement, par une certaine tendance vers l'autonomie et le dialogue. Une telle hypothèse pourrait sembler plutôt risquée sur le plan empirique. Mais c'est pourtant bien elle que tend à confirmer, continue le philosophe, la psychopathologie contemporaine lorsqu'elle montre à quel point la maladie psychique *s'articule* à (et parfois *s'explique* par) une déformation de la faculté à établir des liens verbaux de type « normal », c'est-à-dire, pour parler intuitivement, proches de ce que serait un « dialogue » digne de ce nom entre deux personnes adultes. Ainsi, par exemple, on constate que le sujet malade ne se montre plus capable dans ces cas d'adopter les attitudes (se considérer ou considérer autrui comme libre et responsable...), ni de mettre en œuvre les opérations caractéristiques d'une situation réellement dialogique (passer au métaniveau d'une réflexion sur les conditions de ce que l'on dit pour opérer les explicitations, voire les détabouisations nécessaires à la poursuite de l'échange...) ; et, mieux encore, sa vie psychique *s'organise* en fonction de mécanismes de défense contre la situation de dialogue[10].

Bref, les graves déformations de la communication verbale interpersonnelle jouent un rôle décisif (causal et symptomatique) dans les psychopathologies en général, et, en particulier, il y a des raisons de penser que les maladies psychiques « post-freudiennes » s'éclairent beaucoup si l'on fait intervenir cette dimension. Car ce sont, selon toute apparence, suggère le philosophe, des maladies qui, dans le contexte d'une réification galopante de la vie sociale *produisent nécessairement de l'hétéronomie*, se rattachent par des chaînes plus ou moins longues à cette frustration du besoin profond

[10] Voir, sur ce point, les « Überlegungen zur Kommunikationpathologie » (1974) in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, en part. les pp. 264-270. Ce texte marque un basculement de la façon dont Habermas entend intégrer à sa construction philosophique les phénomènes relevant de la psychopathologie. Dans *Connaissance et intérêt*, son analyse était largement freudienne dans la mesure où ce qui était pathogène alors, c'était le refoulement « excommuniquant », autrement dit la « privatisation » de certaines représentations désormais inaccessibles à l'expression publique. Désormais, et d'une façon qui se rattache moins à la psychanalyse qu'à une théorie du développement dans le style de Piaget, ce sont, directement, les déformations de la compétence communicationnelle elle-même qui sont investies de la tâche *d'expliquer* les psychopathologies les plus significatives –du point de vue interne de la construction philosophique, mais aussi empiriquement. Bref, maintenant, et d'une manière qui n'est pas sans rappeler l'interprétation lacanienne de la psychose, ce n'est plus le fait de soustraire quelque chose *au langage* à la manière d'un tabou ou d'une représentation refoulée qui est pathogène par excellence, mais le fait d'ignorer les règles de l'usage communicationnel *du langage* en général.

d'autonomie et d'échanges dialogiques. La forme de ce raisonnement est, on le voit, typique d'une explication sociologisante des maladies mentales. Il y aurait, de manière pour ainsi dire naturelle, distribués aléatoirement dans la population, des troubles psychologiques qui affectent les individus ; mais l'enracinement de ses troubles, leur croissance, leur gravité, l'espèce de blocage anthropologique qu'ils révèlent, voire d'involution générale qu'ils en viennent à symboliser, ce seraient là des *faits sociaux* dont la pression exercée par les systèmes commandés par l'argent et le pouvoir seraient les causes dernières.

Mais la virtuosité de l'argumentation qui vient d'être résumée ne doit pas abuser. Si impressionnante que soit la façon dont Habermas rassemble ici trois séries de faits (l'émergence des nouvelles maladies psychiques, les découvertes d'une psychopathologie contemporaine désormais attentive aux distorsions spécifiques des relations interpersonnelles, la pression exercée sur le monde de la vie par les systèmes objectivés), elle n'en reste pas moins périlleuse dans la manière qu'elle a de prendre le masque d'une explication sociologique englobante et définitive de la maladie mentale (ou des plus significatives d'entre elles ?) dans les conditions historiques contemporaines. Intuitivement, il est, ici aussi, tentant d'objecter que les sociétés modernes sont, pour l'individu, pathogènes de multiple manière : par exemple –et ces phénomènes sont bien signalés par Habermas même s'ils ne reçoivent pas à ce niveau de signification systématique– en imposant des conditions de travail dégradantes, en infligeant des dénis de reconnaissance répétés, en fragilisant les identités, en contraignant à transformer ses habitus de façon trop rapide, en faisant persister ou en créant de multiples situations d'exclusion. C'est donc à juste titre que le philosophe souligne l'importance de la maladie mentale en tant que forme de pathologie pleinement sociale qui, d'ailleurs, peut aussi témoigner, d'autres sortes de pathologies sociales. Il s'agit bien là de phénomènes hautement significatifs et quantitativement importants. Mais par rapport à ces phénomènes, l'invocation d'une théorie du développement psychique axé sur le progrès des compétences communicationnelles ne fait pas vraiment le poids d'un point de vue psychologique[11], pas plus que ne peut suffire, sous l'angle sociologique, la référence à la pression systémique exercée sur le monde de la vie. Avec les « psychopathologies », Habermas signale donc un phénomène dont il n'a pas vraiment les moyens de rendre compte avec ses propres moyens, indiquant par là l'existence d'une *franche contradiction* dans sa position.

[11] C'est aussi au milieu des années 70 que Habermas s'est laissé progressivement enfermer dans l'hypothèse selon laquelle le progrès des compétences communicationnelles – étroitement associé, dans son esprit, aux progrès du raisonnement moral et de la conscience morale– constituait *l'axe central de l'ontogenèse*, celui qui résume et rassemble, en quelque sorte, le développement des autres grandes aptitudes de l'esprit individuel (par exemple la représentation intelligente du monde). Voir, pour une première formulation de l'hypothèse, « Moralentwicklung und Ich-Identität » (1974) in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp, 1976, p. 63-98. Un effet latéral de cette innovation est la requalification tendancielle des phénomènes pathologiques dans les termes évolutionnistes de la « régression » ou de la « stagnation ». Dans ce texte, Habermas limite ce risque en insistant, dans l'esprit de la compréhension « francfortoise » du freudisme et de la critique de la « répression », sur le fait que le développement réussi du soi implique une identité souple et accueillante à l'égard des besoins internes, bref une synthèse intime de la nature et de la raison. On peut dire, en ce sens, que la thématique de l'aliénation subjective y conserve encore une certaine influence indirecte. Sept ans plus tard, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, cette restriction est reléguée à l'arrière-plan : entre un sujet qui se développe selon les lois piagétiennes et une société conçue d'une façon largement fonctionnaliste (jusque dans la façon dont le concept de *Lebenswelt* y compense le systémisme), il n'y a en fait plus grand-chose d'intéressant à repérer pour le théoricien. Et en tout cas plus de sujet individuel vivant et aliénable.

Si donc l'on persiste à suivre le fil conducteur encore ténu formé par le lien entre psychopathologie et pathologies sociales qui vient de se dégager et si, par ailleurs, l'on accepte le principe d'une explication pluraliste que nous avons présenté de façon intuitive, deux conclusions critiques semblent déjà s'imposer. La première conclusion, que nous avions déjà approchée par une autre voie, est que le monde de la vie peut être affecté de pathologies sociales de différents types, et qui ne sont pas toutes réductibles à un modèle unique ou à une cause dernière. En d'autres termes, il est très probable, malgré Habermas, que « l'aliénation objective par excellence », celle des systèmes réifiants, *ne forme pas* le tout ni même l'essentiel des sources sociales de la diminution et de la dépossession de soi telles qu'elles se reflètent, de façon certes particulière, mais néanmoins privilégiée, dans le miroir de la maladie mentale de l'individu.

La seconde conclusion provisoire –plus neuve, celle-là– que l'on peut tirer du raisonnement précédent est que la vie psychique, parce qu'elle est visiblement capable de se déformer, et de façon diverse, sous la pression des crises et des autres pathologies sociales est remarquablement fragile – que son orientation vers l'autonomie et l'échange vrai, si elle existe, est partout violemment contrariée, et pas seulement *empêchée* de s'incarner socialement sans heurts (Habermas). Le « monde vécu » n'est donc pas seulement agressé *de l'extérieur* par les systèmes. Si l'on prend au sérieux l'existence de la pathologie mentale, sa fréquence quantitative et sa diversité, ce monde vécu comporte aussi un point de vulnérabilité tout particulier, qu'il faut concevoir pour lui-même. Un point de vulnérabilité où la vie peut franchement flancher et se manquer, où elle est même apparemment vouée à s'embrouiller elle-même assez souvent. La vie psychique (qui reste, bien entendu, à concevoir dans la continuité de la vie corporelle), autrement dit ce que Habermas appelle d'une façon sans doute déjà biaisée « les structures de la personnalité » (comme si elles ne supposaient pas un sujet biopsychologique au sens le plus classique) et qu'il conçoit comme une des

« composantes » du monde vécu à côté de la culture et des rapports sociaux, est ce maillon faible. De ce point de vue, l'espèce de réification et même d'hypostase du « monde vécu » à laquelle conduit la démarche de la *Théorie de l'agir communicationnel* s'avère aussi risquée qu'inutile. Car, on le saisit désormais, il y a dans le « monde vécu » une « composante » particulière (pour reprendre une dernière fois ce mot habermassien si désespérément réifiant) –à savoir, l'individualité biopsychique– qui est *vivante* au sens vrai du terme et qui reçoit de plein fouet tout ce qu'il y a de pathologique dans la société. C'est elle, point aveugle de la démarche habermassienne, *qui est le seul et le vrai patient de « l'aliénation subjective »*. Bref, entre les « systèmes » qui fonctionnent selon des dynamiques « inhumaines », en tout cas anonymes, et le « monde de la vie » –qui, en fait, n'est que trop lointainement ou trop métaphoriquement vivant et que la démarche de la *Théorie de l'agir communicationnel* conduit à prendre dans son ensemble comme si son contenu était tout entier travaillé par et tendu vers la communication–, le sujet individuel tend à s'effacer, laissant la construction largement inachevée[12]. La *réduction du pathologique à la crise systémique*, d'une part, et, de l'autre, *l'hypostase du monde vécu*, qui sont les deux vices principaux de la construction en question, indiquent le coût exorbitant pour cet inachèvement. On en conclura que ce qui manque à Habermas, c'est une pensée post-subjectiviste *du sujet* –de l'individu biopsychique, de l'individu sensible si l'on préfère, celui qui ne se définit justement pas seulement par « l'agir » (que celui-ci soit interprété comme communication plutôt que comme production ne change pas ici fondamentalement le problème), le sujet d'une vie qui peut aller ou ne pas aller. Sans elle, la problématique de la dépossession reste sans repères. De ce fait, il apparaît que c'est très probablement par le déblocage de la question de l'individualité psychique que le modèle critique de l'aliénation peut être appelé à se refonder complètement.

Nous nous demandions s'il était possible de continuer à espérer faire un usage raisonné et pertinent de la catégorie d'« aliénation » après les transformations radicales que certains des courants de la pensée du siècle dernier ont imposés à notre compréhension de ce qu'est un « sujet » en redessinant complètement les partages traditionnels entre le « soi », le

[12] Il faut noter cependant que les passages conclusifs de la *Théorie de l'agir communicationnel* consacrés à Marx rendent un son légèrement différent. Habermas, s'appuyant sur le livre I du *Capital*, y insiste bien, de façon plus directe, sur ces corrélats de la réification que sont la souffrance subjective et les atteintes réellement vécues à l'intégrité des individus. La notion de « monde de la vie », ainsi que l'analyse de ses pathologies, sont conçues ici de façon moins différenciée, mais sans doute plus parlante, plus détachée des impératifs de la systématisation sociologique à tout prix. Voir *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, p. 489 *et sqq.* ; tr. fr., t. 2, p. 367 *et sqq.*

« même » et l'« autre ». En montrant comment la formulation la plus précise et la moins lourde métaphysiquement parmi celles qui dérivent de la tradition issue des idées de 1844 –à savoir celle de Lukács– pouvait être reprise dans un cadre qui assume tranquillement le dépassement du subjectivisme, la conception habermassienne de la « réification » induite par les « systèmes » dans lesquels se cristallise l'emprise de la rationalité instrumentale constitue un encouragement décisif. Alors que Lukács était resté plus qu'ambivalent sur ce point, chez Habermas, *ce n'est plus* le modèle d'une subjectivité redevenue présente à ses environnants et à ses produits que présuppose silencieusement la théorie critique ainsi proposée. Ce qui est « réifié » dans cette version réformée, ce sont seulement *certaines relations sociales*, et ce qui est aliéné, autrement dit devenu étranger aux agents, c'est uniquement *le pouvoir social d'agir* sur elles. Ces redéfinitions nous éloignent nettement de la vision d'une société à laquelle on reprocherait de ne pas se laisser déterminer en toute transparence par un macro-sujet préfiguré par une classe sociale particulière.

Pourtant, pour que cette impulsion habermassienne soit prolongée, il faut accomplir un pas supplémentaire qui, à vrai dire, est rendu impossible, on a vu pourquoi, par la démarche de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Il faut montrer *comment doit être désormais pensée « l'aliénation subjective », autrement dit l'altération et la diminution de soi comme faits pathologiques vécus (plus ou moins consciemment) par l'individu se situant dans la* Lebenswelt. Avec le couple formé par une théorie renouvelée de l'aliénation objective qui peut suivre dans ses grandes lignes les propositions de réforme habermassiennes et une théorie de l'aliénation subjective qui, quant à elle, est entièrement à faire, on pourra estimer que l'on a fait son possible pour tenter de réactiver les grandes idées de 1844 –c'est-à-dire, principalement, pour proposer une appréhension d'ensemble des phénomènes dépossessifs typiquement modernes qui cherche à *combiner* l'approche « par le haut » (par les systèmes autonomisés, mécaniques et parasitaires sur le modèle du capital) et l'approche « par le bas » (par l'expérience individuelle vécue). Pour explorer les virtualités contenues dans la problématique classique de l'aliénation, la complémentarité des deux voies, la voie sociologique et la voie psychologique-existentielle, remplace les postulats d'une philosophie de l'histoire spéculative.

L'aliénation subjective comme nouveau point de repère de la critique sociale

Ces deux voies sont hiérarchisées : comme le suggère le texte de 1844, c'est de l'expérience individuelle comme lieu véritable de la Vie qu'il faut partir, même si, pour que la problématique de l'aliénation puisse conserver sa cohérence et son extension, il faut prendre soin de toujours

l'appréhender d'une façon telle que le langage de description mobilisé soit en partie *commun* et en partie *compatible* avec celui qui permet d'analyser les phénomènes d'aliénation objective. De ce point de vue, on peut dire que la représentation des pathologies du monde de la vie systémiquement induites marquait le début d'un retour à l'expérience vécue. Mais elle ne suffit pas à dessiner le terrain de ce que pourrait être une théorie de l'aliénation subjective. Pour cela, il faut retrouver l'individualité psychique et ses défaillances propres et, en ce sens, repartir du « sujet », compris sur les bases de l'antisubjectivisme classique dont nous avons évoqué les résultats, comme puissance de présentification de mondes et capacité à être-soi-même.

Mais comment entrer dans ce domaine par une voie praticable ? Être aliéné, avons-nous posé dans l'Introduction, c'est vivre moins au sens de ne pas pouvoir être ou devenir soi-même. Si l'on suit maintenant les suggestions présentes dans cette définition préalable, « être soi-même » (*Selbstheit*) ne signifie pas se conformer à une essence cachée ou exprimer des richesses intérieures. Le fait d'« être soi-même » ne peut être défini indépendamment du projet immanent d'être (c'est-à-dire d'abord de se sentir) ou de devenir soi-même et donc, de manière indirecte, indépendamment de l'aliénation, qui constitue le fait de ne pas *disposer des conditions de possibilité* pour réaliser ce projet et d'en subir les conséquences d'une façon ou d'une autre. Mieux vaudrait entendre normativement par l'être-soi la liberté concrète, *i.e.* l'ensemble des conditions de possibilité les plus générales qui permettent d'actualiser des possibilités importantes et/ou intéressantes. Être soi-même et ne pas être aliéné se définissent réciproquement. Sur cette base, nous entendrons par le « soi » (celui ou ce qui est capable d'être soi-même) non pas le « sujet » au sens du subjectivisme philosophique (dont le concept central est celui d'autoposition) ni la « personne » dans toute son épaisseur affective et psycho-biographique, mais l'unité de ce qui se maintient dans la cristallisation et la réalisation des possibles[13]. Ce qui définit le propre du

[13] C'est donc le principe d'un concept *existentiel* de Soi que nous défendons ici. Mais il faut noter que celui-ci n'est pas qu'un homonyme du « *Self* » des psychanalyses anglophones tels que Hartmann ou Kohut. L'idée de ces auteurs était de donner une plus grande densité et consistance au « moi » freudien. Certes, Freud (dans *Le Moi et le ça*) comprend clairement le « moi » comme l'instance qui (1) est en relation avec le monde extérieur et (2) se définit à partir de la motricité et de la sensibilité corporelles : tout semble très proche d'une inspiration existentielle. Mais il souligne ensuite plutôt la fragilité de ce moi et les relations de dépendance écrasantes qui le lient aux deux autres instances intrapsychiques, le ça et le surmoi. En introduisant le « soi » (centre des identifications, source des résistances, cible de l'investissement narcissique...), les auteurs postfreudiens entendaient alléger quelque peu ce fardeau pour développer le *premier* aspect de l'approche freudienne : le sujet comme *ego* doit être originairement autre chose qu'un débouché pour le ça et une victime du surmoi ; il doit pouvoir être pensé comme un *agent* capable de soutenir positivement des *rapports* avec le monde, avec l'analyste ou avec soi-même. En parlant de « soi » pour désigner le patient de l'aliénation subjective, nous suivons aussi les intuitions quasi existentielles contenues dans cette évolution post-freudienne.

soi, ce sont, entre autres choses mais de façon essentielle, des actes premiers par lesquels il persévère en tant que sujet de possibilités –comme tel organisme vivant doit être capable de *faire* un certain nombre de choses pour se conserver et réaliser certaines tendances qui le définissent génériquement. Or –tel est l'argument nouveau que nous introduisons ici–, définir et réaliser des possibilités intéressantes et/ou importantes suppose que l'on soit *effectivement*, vitalement, relié à des instances grâce auxquelles les possibilités surgissent et se réalisent. En ce sens, la vie du soi n'est pas commandée par une sorte de principe d'auto-affirmation aveugle, antirationnel, de tendances qui devraient s'épanouir *au détriment* du monde et d'autrui ; elle suppose au contraire la compréhension intime de ce qui l'environne quand bien même cette compréhension serait toujours partielle et intéressée[14]. Le concept normatif d'individualité que nous réintroduisons à ce niveau est donc celui d'un soi corporel et psychologique actif, mais au sens d'une activité conditionnée dont la sensibilité constitue toujours l'envers, au sens où cette individualité projette des possibles qui témoignent de sa capacité d'interagir et de s'ouvrir sur des instances du réel, sur des mondes avec lesquels, par là, elle communique.

Ces instances sont : le monde concret du soi lui-même (*Selbstwelt*) autrement dit la personne dans toutes les dimensions de son identité factuelle, le monde interpersonnel (*Mitwelt*) tel qu'il contient à la fois des personnes et des éléments relevant de l'esprit objectif, et enfin le monde environnant (*Umwelt*). Cette conception très simple des trois instances du réel ou de l'objet auquel on est présent et que l'on rend présent, bref, des trois mondes, s'était autrefois naturellement imposée à la réflexion existentielle et phénoménologique de Heidegger au moment où il entendait préciser la nature du concept de monde : « le monde (*Welt*) est articulé en fonction des orientations possibles du souci comme monde ambiant (*Umwelt*), monde commun (*Mitwelt*) et monde du soi (*Selbstwelt*) »[15]. Et elle a été confirmée par Habermas par la voie de l'analyse praxéologique et linguistique[16]. Dans

[14] Que la volonté d'enraciner les pratiques humaines dans le vital et l'existentiel doive absolument éviter de se comprendre comme une entreprise héroïque et démystifiante de « réduction » de ces pratiques à quelque chose de peu reluisant (des besoins physiologiques, des pulsions animales, des tendances aveugles) que l'on invoque par provocation, que cette volonté doive plutôt saisir la vie dans son pouvoir de *révélation authentique* de l'objet, c'était déjà la teneur essentielle de la critique habermassienne de Nietzsche. Voir *Connaissance et intérêt*, ch. 12.

[15] *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 21. Cependant, la thématique des trois mondes, propre aux esquisses et aux cours des années 20, disparaît pratiquement dans *Être et temps*, probablement à cause de l'importance qui y est conférée au rapport pragmatique-instrumental au monde « objectif ».

[16] Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, la thèse de l'existence des trois mondes (le monde interne, le monde externe et le tiers-monde de « l'esprit objectif ») est introduite très tôt en référence à un texte de Popper (t. 1, pp. 115-120 ; tr. fr., pp. 92-100), lançant un des fils conducteurs de l'ouvrage. Habermas, présupposant l'idée selon laquelle il n'existe de

le cadre bien plus étroit de notre propre recherche, nous l'avons vue se dégager de notre présentation des grands axes de la critique de la philosophie classique de l'aliénation : de façon spontanée, c'est la présence et la consistance de ces trois mondes qui se trouvent invoquées lorsqu'il s'agit de critiquer une subjectivité qui craint trop facilement de s'aliéner. Autrement dit, ce que cette critique opposait implicitement au subjectivisme, c'était la possibilité –qui est une capacité du vivant humain à son meilleur, qui est même peut-être ce que l'on entend par vivre, par différence à survivre– d'une ouverture radicale et accueillante à l'altérité de soi, à celle d'autrui et à celle du monde ambiant : à l'altérité de trois mondes. Le soi normal et normatif –à titre de type idéal– apparaît ainsi comme celui qui se dirige vers des possibles étayés sur des rapports authentiques au réel. Il serait donc celui qui se maintient approximativement sous une forme ou une autre

monde que par et pour une activité, cherche à la fonder d'abord en fonction d'une *praxéologie sociologique*. Il y aurait donc selon lui quatre grandes formes d'action sociale (action rationnelle selon la finalité, action régulée par les normes, action dramaturgique, action communicationnelle) : les trois premières formes détermineraient chacune respectivement *l'ouverture à un monde particulier* (le monde objectif, le monde social, le monde interne), la quatrième, de très loin la plus complexe, intégrant ces trois dimensions. Dans cette quatrième forme d'action, écrit Habermas, « ce sont les acteurs eux-mêmes qui recherchent le consensus et prennent pour mesure la vérité, la justesse et la véracité –autrement dit, le *fit and misfit* entre l'action langagière, d'une part, et, d'autre part, les trois mondes auxquels l'acteur se relie dans son expression. Une telle relation existe chaque fois entre l'expression et :

–le monde objectif (comme ensemble de toutes les entités à propos desquelles des énoncés vrais sont possibles)
–le monde social (comme ensemble de toutes les relations interpersonnelles codifiées par des normes)
–le monde subjectif (comme ensemble des expériences vécues auxquelles le locuteur a un accès privilégié) ». *Theorie*, t. 1 (*op. cit.* t. 1, p. 149 ; tr. fr., p. 117). À mesure de la progression de l'analyse, Habermas tend même à faire de l'ouverture langagière aux trois mondes *le principe* de leur existence, et pas seulement l'activité qui *intègrerait* tous les autres rapports. Comme dans un idéalisme transcendantal qui aurait passé le relais aux *speech acts* pour réaliser ce qu'il voulait voir faire avant par les opérations de la conscience, ce serait le triple mouvement directionnel inhérent à l'expression verbale qui ferait émerger les mondes. Parler, c'est le fait que quelqu'un (un sujet) parle de quelque chose (un objet) à quelqu'un (autrui) : les trois « mondes » ne seraient jamais que des condensés des actes par lesquels ces trois pôles toujours donnés sont convoqués et investis par nos expressions langagières particulières. C'est en tout cas par là qu'ils sont déduits philosophiquement. Seulement, cette thèse créationniste, Habermas l'impose par la force plus qu'il n'en montre la légitimité. De ce point de vue, la stratégie non-transcendantale et non-linguisticocentrique du jeune Heidegger paraissait moins risquée. On la résumera en trois points : *il y a factuellement* trois mondes ; *il y a factuellement* de nombreuses pratiques humaines (au sein desquelles la pratique langagière joue assurément un rôle capital, mais pas unique) par lesquelles nous soutenons des relations avec ces mondes, les découvrons, les investissons, les aménageons, les enrichissons ; et, inversement, ce que nous appelons « relation aux mondes » est toujours *enchâssé* dans ces pratiques concrètes existantes aux multiples dimensions, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas le fait d'une conscience ou d'une activité donatrice spécifique. En termes plus immanents : l'activité communicationnelle, malgré le caractère exceptionnel de son pouvoir d'organisation et de détermination des mondes souligné à très juste titre par Habermas, n'est pourtant en aucun cas *constituante* pour les autres modalités d'action qui se dirigent vers le monde externe, le monde interne ou le monde intersubjectif.

comme être-au-monde au sens complet du terme, c'est-à-dire au sens d'une appartenance découvrante et conjointe à ces *trois* mondes. Les possibles qui le définissent emprunteraient de cette manière leurs richesses aux mondes ; ils auraient la consistance que leur confère le fait de s'être formés au contact d'un réel et de s'y confronter au cours d'interactions. Le sujet est celui qui peut vouloir être soi-même, c'est-à-dire n'être pas aliéné, sur la base d'une *présence vraie* à ses trois mondes, d'un intérêt pris à la relation elle-même. Ces formes de présence et d'ouverture radicale à l'objet à partir desquelles les grandes critiques de la philosophie classique avaient implicitement raisonné pour mener à bien leur légitime contestation, ce seraient donc celles-là mêmes qui sont atteintes lorsque se produit un phénomène d'« aliénation », en un sens cette fois bien précis et théoriquement mieux maîtrisé. Nous appellerons ainsi « aliéné » celui qui, bien qu'il soit nécessairement *lié* aux mondes comme être vivant et agissant, *ne sait pas* être ce sujet biopsychique à la fois ouvert et exposé aux mondes, celui qui ne met plus en œuvre correctement les pratiques par lesquelles se réalise habituellement dans des bonnes conditions ce mouvement d'ouverture et d'exposition à une altérité. La « souffrance » et la « limitation de soi » constituent alors deux affections naturelles de cette vie diminuée : elles sanctionnent, à titre d'effet ou de corrélat, la perte de l'objet, plus justement la perte du pouvoir d'appropriation de la relation à l'objet[17].

Au sens le plus immédiat, un individu aliéné n'est donc pas lui-même quand, à la manière d'un organisme malade, il « ne vit pas » comme on le dit familièrement en français, autrement dit quand il voit se contracter le périmètre de ses possibilités concrètes parce que les mouvements premiers, sous-tendus par les différentes pratiques, qui le relient aux mondes manquent manifestement de force et de justesse et font que ces mondes lui deviennent alors étrangers et que, corrélativement, il ignore ou refoule des possibilités propres que nous avons des raisons de trouver intéressantes. Avec le thème de la maladie, ce n'est pas une simple métaphore qui est introduite. Non seulement, parce que comme Marx y avait insisté, l'« aliénation » est aussi, dans certains cas qui sont significatifs, un phénomène corporel, impliquant des déformations et des restrictions dans l'exercice des pouvoirs du corps propre[18]. Mais aussi, parce que, d'un point

[17] Assurément, Lukács avait senti la nécessité de concevoir la dépossession sur ce mode-là – non pas comme la perte d'une essence substantielle propre, mais comme la déchéance d'un certain pouvoir d'entrer dans une relation effective et appropriée avec un réel. Mais, outre qu'il n'a pas été jusqu'au bout de cette logique antisubjectiviste, le concept de « réification » apparaît trop étroit pour donner à penser l'ensemble des manifestations de cette distorsion. En fait, la réification est un aspect particulier de la relation manquée, aliénée, au réel dont il est question, ou bien l'un de ses résultats possibles.

[18] Marx, il est vrai, considérait les atteintes à l'intégrité du corps de façon encore extrêmement simple : les trois expériences de la *faim*, de la *maladie* et de la *fatigue* suffisaient apparem-

de vue naturaliste plus englobant, celui d'une « conscience naturée », par opposition à celui d'une « conscience naturante » (Merleau-Ponty), l'aliénation dans le rapport aux trois mondes peut parfaitement être expliquée comme un mode possible de la *désadaptation* de l'individu par rapport au milieu. Elle apparaît alors comme *une* des façons de ne pas bénéficier de cet avantage évolutionnaire propre à l'espèce humaine qu'est la capacité de « comprendre les mondes » et d'exercer son intelligence en fonction de leurs contenus respectifs : en d'autres termes encore, de maîtriser pratiquement l'*Umwelt* dans le travail, de pouvoir communiquer avec autrui et donc de pouvoir saisir le *Mitwelt* qui accompagne et soutient cette communication, enfin de pouvoir exprimer et médiatiser les impulsions issues du *Selbstwelt*.

L'intégration de ce point de vue naturaliste incite à penser que la subjectivité vitale aliénable ne se définit pas seulement comme un pouvoir aérien de viser, bien ou mal, ses mondes, mais également comme une certaine façon de *s'ajuster* à leurs contenus donnés dans une certaine dépendance, qu'ils soient perçus correctement ou non[19]. En termes biologisants, la « désadaptation » peut aussi bien être comprise comme une défaillance

ment à en déterminer tout le contenu. Et c'est donc implicitement la mort (par privation, par maladie induite du fait des conditions de vie ou par épuisement au travail) qui fournissait le sens de ces atteintes. On pourrait donc dire que, pour Marx, c'est en faisant mourir les gens que les institutions sociales manifestent leur irrationalité. C'est là sans doute la seule « morale » que l'on puisse tirer du livre I du *Capital* sans en forcer les intentions normatives. Si éclairante qu'elle puisse être parfois dans cette perspective, une « éthique de la discussion » n'en expliciterait, par exemple, que certains aspects et laisserait dans l'ombre tout son côté « vitaliste ». C'est ainsi que J. Bidet (voir surtout les deux chapitres magistraux qui ouvrent sa *Théorie générale*, Paris, PUF, 1999), qui a été le plus loin dans cette tentative de réappropriation « communicationnelle » de ces intentions normatives, doit s'appuyer systématiquement sur la première section du livre I, au détriment des apports spécifiques de la suite du texte dans ce domaine. Or, ces apports nous apprennent que le fait que le capitalisme est mauvais, parce qu'il inflige de très grandes souffrances aux individus, *n'est réductible en aucune manière* à cet autre fait qu'il interdit à la vie sociale de s'organiser sur des bases démocratiques-délibératives, quand bien même (ce qui donne partiellement raison à J. Bidet) les deux phénomènes sont empiriquement liés. Depuis l'époque de Charcot et de Freud, se sont évidemment renforcées les raisons de croire à la justesse de l'idée selon laquelle l'intégrité du corps et la possibilité d'exercer celles de ses puissances que nous avons de bons motifs de tenir pour les plus importantes sont *aussi* susceptibles d'être atteintes par l'effet de troubles psychiques, même si l'affaiblissement mortifère ne peut plus être le seul horizon de la réflexion dans ce domaine. Il y a des souffrances et des limitations spécifiquement « psychosomatiques » qui doivent être prises en compte lorsque l'on veut redonner au sens à la décision de 1844 –celle qui consiste à d'abord gager nos usages du vocabulaire critique de l'*Entfremdung* sur des expériences dans lesquelles les aspects corporels de la personnalité sont souvent impliqués de façon profonde.

19 « Le corps vivant est donc cet existant singulier dont la santé exprime la qualité des pouvoirs qui le constituent en tant qu'il doit vivre sous imposition de tâches, donc en relation d'exposition à un environnement dont il n'a pas d'abord le choix. Le corps humain vivant est l'ensemble des pouvoirs d'un existant ayant capacité d'évaluer et de se représenter à lui-même ses pouvoirs, leur exercice et leurs limites ». G. Canguilhem, « La santé : concept vulgaire et question philosophique » (1988) in *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, p. 58-59.

individuelle que comme le résultat d'une pression exercée par un milieu inapproprié aux besoins et aux capacités de l'organisme. Là encore, même s'il n'est nullement besoin de réduire le « sujet » aliénable à l'organisme vulnérable, il ne s'agit pas d'une simple métaphore. Aliéné ou non, le sujet entretient à ses mondes un rapport qui ressemble plus aux interactions complexes entre l'individu vivant et son environnement qu'à la position d'un sujet transcendantal devant l'objet qu'il se propose froidement de connaître. Il existe toujours des « causes » ou au moins des « conditions » de l'aliénation et de la non-aliénation : les bons objets et les bonnes relations, d'un côté, et, de l'autre, les mauvais objets et les mauvaises relations tendent à s'entraîner les uns les autres. Les circonstances non-aliénantes forment ainsi les conditions écologiques déterminantes de la constitution génétique et du maintien de ce genre de relations aux mondes ; elles consistent dans une série d'incitations positives et de sécurités d'arrière-plan qui permettent à l'individu de s'orienter spontanément vers elles et de les considérer comme naturelles. Dans la mesure où l'essentiel de ces circonstances est social, on pourrait par exemple définir une « forme de vie sociale *rationnelle* » comme celle qui est capable de mettre en place, de reproduire et d'améliorer un nombre important de ces circonstances. En face, les circonstances aliénantes seraient celles qui comportent des risques importants de priver le sujet de certains pouvoirs de se rapporter aux objets, au sens le plus général du terme, qui inclinent à aller dans le sens d'un rapport inapproprié aux objets. « Aliénantes » sont ainsi les circonstances durables qui font qu'un individu donné, en moyenne et toutes choses égales par ailleurs, *ne peut être soi-même*, au sens où il se trouve privé de nombreuses possibilités qu'il lui paraît (ou qui paraîtraient à l'observateur bienveillant) important et/ou intéressant d'essayer de réaliser.

Pourtant, même si l'aliénation ne relève pas de la mauvaise volonté, le fait de partir du sujet comme d'une puissance non-dé-couvrante à l'égard des mondes et des corrélats biopsychiques de cette défaillance (ou des corrélats « existentiels », puisqu'il s'agit là de deux points de vue qui n'ont pas à être opposés sur le fond) se recommande méthodologiquement. Pour comprendre ce qui est « aliénant », il faut commencer par définir ce qu'est l'aliénation –de même que l'intérêt pour les conditions pathogènes vient après que la maladie ait pu être identifiée. La distorsion aliénante du rapport aux trois mondes, qui dépossède le sujet de son pouvoir constitutif d'y être présent et de les présentifier forme une sorte de milieu spécifique qui témoigne à la fois d'une autonomie relative et d'une vulnérabilité aux circonstances. Dans ce chapitre, nous analyserons ce milieu en présentant de manière distincte les trois modalités de distorsion qui correspondent chaque fois à ces mondes et à la manière dont le sujet, c'est-à-dire ici l'individualité psychique comme capacité à s'ouvrir et à s'exposer à l'altérité, s'y rapporte.

L'« aliénation subjective » que nous cherchions à définir dans le prolongement des propos du jeune Marx est à penser en fonction de ce qui se produit quand se distord, dans l'une ou moins de ses modalités, le pouvoir d'ouverture au réel objectal qui définit le soi individuel. En un sens, il faudrait presque affirmer que ce sont d'abord des structures impersonnelles qui se corrompent au point de pouvoir être qualifiées d'« aliénées ». L'aliénation du sujet se produit, pour ainsi dire, par surcroît. Cette distorsion de l'être-aux-mondes ne constitue assurément pas *le tout* de ce qu'il est possible de ranger sous la catégorie d'aliénation subjective et donc de ce qui peut former le contenu d'une théorie sociale critique qui en exploiterait le potentiel d'éclaircissement. Mais elle forme toujours *l'infrastructure effective* de ces phénomènes. Nous supposerons donc que, du point de vue d'une reconstruction conceptuelle d'une problématique critique de la dépossession, elle constitue un fil conducteur valable : l'aliénation subjective se mesure toujours originairement à la conjonction entre limitation de soi et souffrance (une conjonction dans laquelle cependant ces deux éléments entrent dans des proportions variables selon les configurations particulières) qui s'explique par certaines situations indissolublement psychiques et sociales, parfois mêmes biologiques. Mais elle se laisse efficacement analyser dans ses grandes structures caractéristiques *à partir* des phénomènes de distorsion relationnelle parce qu'ils ont comme envers des phénomènes dépossessifs. C'est donc l'étude symptomatologique des grandes modalités de la distorsion relationnelle qui affecte le soi individuel en tant que sujet existentiel-psychologique qui peut être au centre de notre tentative de « reconstruction » du concept d'*Entfremdung*.

Dans ce chapitre, pour compléter notre propos historique et théorique, nous présentons donc les grandes lignes d'une conception d'ensemble de l'aliénation subjective ainsi comprise. Pour des raisons méthodologiques évidentes, nous analysons séparément les trois moments de cette aliénation –la distorsion du rapport à soi-même, à autrui et au monde– qui, dans la réalité, sont manifestement toujours liés entre eux. Nous partons chaque fois d'un passage des *Manuscrits de 1844* pour suggérer que la distance prise par rapport au paradigme philosophique à l'intérieur duquel Marx pensait encore, à savoir le subjectivisme, et aussi par rapport à la fascination qu'exerce sur sa pensée les « puissances objectivées » n'a de sens pour nous que si elle permet de se réapproprier sur des bases solides les intentions et les thèmes qui avaient autrefois porté la première élaboration de la notion d'*Entfremdung* en tant que *Selbstentfremdung*. Dans l'argumentation que permet de conduire la notion d'aliénation, Marx *partait* de la souffrance vécue et de la limitation de soi comme de phénomènes tout à la fois corporels, psychiques et existentiels ; il les recouvrait ensuite partiellement en faisant jouer à la fois des motifs proches du subjectivisme philosophique

traditionnel et une survalorisation analytique des phénomènes objectifs-systémiques. C'est ce point de départ qu'il nous faut tenter de redécouvrir dans toute sa force originaire, par delà la façon dont les *Manuscrits* eux-mêmes l'obligeaient trop vite à se mettre au service de dispositifs théoriques ingénieux, mais finalement fragiles.

A. L'aliénation comme distorsion du rapport à soi-même

On se souvient que Marx travaillait implicitement sur la base d'un concept très fort de dépossession et qu'il le fondait tacitement sur celui de non-réalisation de soi, de sa nature propre. Il ne s'agissait pas d'une infraction aux droits de la personne au sens juridique ou moral, ni même simplement de privations importantes infligées à l'individu qui l'empêcheraient de s'accomplir, mais bien d'une *contradiction* existant au sein même de certaines formes de l'expression active de soi. Autrement dit, Marx présupposait, comme d'autres auteurs, une sorte de concept monadique de l'individu comme d'un riche ensemble de virtualités tantôt communes à l'espèce humaine et tantôt singulières, qui cherchent à s'exprimer extérieurement, mais il avait en même temps le mérite de prendre en considération les conditions de possibilité concrètes de ce travail d'expression, ainsi que les lésions qui peuvent l'atteindre : cet individu était aussi un sujet sensible et vulnérable.

> En quoi consiste l'aliénation (*die Entäusserung*) du travail ?
> D'abord, dans le fait que le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne connaît pas le bien-être, mais le malheur (*nicht wohl, sondern unglücklich fühlt*), n'exprime pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, le travailleur n'a le sentiment d'être lui-même (*bei sich*) qu'en dehors du travail et, dans le travail, il ne se sent pas dans son élément (*nicht zu Haus*). Il est dans son élément quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il ne s'y trouve plus. Son travail n'est donc pas volontaire, mais contraint, c'est du travail forcé (*Zwangarbeit*).[20]

En dehors du contexte particulier –mais bien réel, dans notre monde aussi bien que dans celui de Marx– de l'exploitation extrême au travail, qu'est ce que se perdre en se réalisant, se nier en vivant ? Ou encore, pour resserrer notre problème : qu'est-ce qu'un rapport pathologique à soi-même

[20] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 60 ; tr. fr. (modifiée), p. 59-60.

qui se trouve *induit* par une situation sociale ou, du moins, *rencontre* cette situation et peut donc y *correspondre* ou s'*y articuler* d'une manière quelconque ? En bref : qu'est-ce qu'être aliéné concrètement *dans son rapport à soi-même* d'une façon telle que l'on puisse dire que cette aliénation spéciale se produit *à cause* de dispositifs sociaux injustes et frustrants ou au moins *en lien* avec eux ?

Définitions intuitives préalables

À suivre, pour élargir la perspective qui fut celle de Marx, les suggestions contenues dans cette expression, « être aliéné dans son rapport à soi-même » paraît d'abord signifier que l'on entretient, comme être conscient, mais surtout comme agent pratique, un rapport à soi-même qui peut être décrit comme insatisfaisant, suboptimal (par exemple eu égard à ce dont le représentant moyen de l'espèce humaine ou d'une forme anthropologique historiquement située est capable en moyenne), voire comme anormal et pathologique : un rapport dans lequel ce soi-même, en tant que cible de la relation, ne se *découvre* pas au soi lui-même comme il devrait le faire, se sépare de lui d'une façon qui l'altère et l'amoindrit en retour dans ses pouvoirs psychiques et parfois corporels. Il y a donc aliénation lorsque se perd le pouvoir d'ouverture radical à soi que certains auteurs comme Foucault et Deleuze avaient justement invoqué –on l'a vu au chapitre précédent– la force explosive contre l'image traditionnelle de la subjectivité comme intégration.

Dans les discussions actuelles, Rahel Jaeggi par exemple définit l'aliénation –même si ce n'est pas le thème unique de sa propre « reconstruction » du concept– comme une façon dont le rapport à soi, différent par ses structures du rapport au monde, s'atrophie et se distord[21]. Pour elle, le domaine de l'aliénation en tant que déformation du rapport à soi serait donc défini par le malaise que l'on ressent devant des éléments de sa propre vie qui apparaissent comme étranges et étrangers : conséquences non-intentionnelles de décisions antérieures, rôles sociaux auxquels on ne

[21] Dans sa « reconstruction » du concept d'*Entfremdung*, Rahel Jaggi part de quatre exemples : l'individu approchant de la maturité qui comprend qu'il s'est laissé embarquer dans une série de contraintes sociales auquel il a maintenant du mal à croire ; le jeune cadre dynamique surinvesti dans son travail et qui cherche passionnément à se pénétrer des rôles qu'il implique ; la féministe qui, en public, prône l'émancipation de la femme et qui, rentrée chez elle, se sent tentée malgré elle d'adopter une posture beaucoup plus conforme aux stéréotypes de l'épouse serviable et de la mère attentive ; le savant qui commence à considérer avec un détachement presque cynique sa propre œuvre de chercheur et ne sait plus s'identifier à elle. (*Entfremdung*, Francfort, Campus, 2005, ch . 2). Dans tous ces cas, l'« aliénation » est ainsi décrite comme le concept permettant de nommer les sentiments spécifiques (la plupart du temps éprouvés par les intéressés eux-mêmes) que fait naître une vie qui semble échapper ou avoir échappé à celle ou à celui qui la vit. Un écart se creuse entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'intime et le social.

peut s'identifier sans se faire violence, conduites dans lesquelles on a du mal à se reconnaître soi-même, incapacité à s'identifier vraiment avec ce que l'on est ou ce que l'on fait... Être aliéné, ce serait ne pas se reconnaître dans ce que l'on est malgré tout et dans ce dont on est au moins partiellement responsable. Ce serait vivre sa vie d'une façon telle qu'elle ne peut pas être vécue précisément comme étant *sa* vie. Je ne pourrais plus faire de récits autobiographiques ou introspectifs sans qu'apparaisse à l'auditeur des dissonances, des bizarreries ; certains éléments du récit ne pourraient pas prendre place organiquement, à titre d'épisodes, dans l'ensemble de la trame narrative.

Par rapport à l'usage marxien –et à ceux qui, historiquement, en dérivent–, R. Jaeggi effectue donc un choix –absolument légitime eu égard à son propos philosophique personnel– que l'on peut qualifier de non-tragique. Pour Marx, ce qui témoignait d'un rapport aliéné à soi, ce n'était pas seulement le *malaise* qui naît de l'incapacité à se reconnaître dans ce que l'on est (par exemple socialement), mais le *malheur* d'être écrasé par des conditions de vie qui retirent d'emblée aux individus la possibilité de faire quelque chose de ce dont ils sont porteurs –les conduisant, plus généralement, si l'on veut durcir un peu l'intuition marxienne, à entretenir un rapport intrinsèquement perverti à leur nature interne. Le modèle implicite était bien celui de la maladie qui affecte et diminue le vivant. Dans le passage, qu'opère R. Jaeggi, de l'ouvrier exploité dans le système capitaliste au bourgeois inquiété par ses problèmes intimes, à titre de patient privilégié de l'*Entfremdung*, il semble que se perdent certaines possibilités théoriques plus orientées en fonction de ce type de phénomènes –des possibilités qui pourraient certes s'exprimer dans un autre vocabulaire que celui-là. Au point de vue du jeune Marx, en cela héritier de la problématique hégélienne de la rupture et de la séparation avec soi-même, le rapport à soi aliéné affaiblit gravement l'individu et bloque une dynamique vitale d'épanouissement sans laquelle il n'est pas lui-même. Comme signe de cette gravité, on peut dire que la *santé* de l'individu, y compris sa capacité d'exercer certaines des puissances corporelles auxquelles nous avons des raisons (relevant de différents ordres, d'ailleurs) d'accorder un certain prix, s'en trouve altérée, de sorte que le rapport aliéné à soi ne pourrait être compris comme un petit trouble psychologique qui dérange la personne par ailleurs normale.

Une compréhension plus tragique –c'est-à-dire au moins pathologique, en un sens qui, comme le voulait Marx, conserve un lien tangible avec les expériences de la maladie– des services que peuvent rendre l'idée et l'image de l'*Entfremdung* ou de l'aliénation lorsqu'il est question du « rapport à soi-même » peut trouver quelques corroborations du côté de la psychiatrie. Sans même trop demander à une expression comme « aliénation

mentale », d'ailleurs assez spécifique à la langue française, on peut en effet constater que la psychiatrie a parfois affaire à des formes radicales, et donc intéressantes comme telles, de rapports distordus à soi-même. Ainsi, les formes de pathologies mentales que l'on peut qualifier de « complètes », ou de « confusionnelles » impliquant parfois une dépersonnalisation radicale, impliquant dans d'autres cas l'impression d'être possédé, manipulé et envahi par des puissances étrangères, représentent une forme extrême de ce que l'on peut se représenter sous l'idée d'une « relation déformée à soi-même ». Autrefois, V. Tausk avait, dans cet esprit, identifié dans la crainte d'être dirigé dans sa volonté et ses pensées par une machine compliquée et perverse un symptôme psychotique fréquent et caractéristique[22]. Le rapport à soi-même, même sous la forme première du sujet interprétant ses propres mouvements corporels, tend alors à être explicitement vécu et exprimé comme un rapport à un autre objet ; les sources normales de motivation (influences, affects, habitudes, désirs, projets) au lieu d'être identifiées par le sujet comme *siennes*, comme des moments plus ou moins importants de la personne propre, autrement dit comme des sources possibles, *a priori* légitimes, de l'action, sont d'emblée éprouvées comme si elles s'expliquaient par l'exercice d'une force complètement extérieure et malfaisante. La possibilité d'établir un rapport à la fois libre et actif à son monde interne se trouve ainsi d'emblée paralysée du fait d'un mécanisme de projection par lequel j'attribue pratiquement tout ce que je suis et ce que je sens à un autre être. À suivre ce modèle psychiatrique, on pourrait donc affirmer provisoirement, contre les reprises excessivement dédramatisantes, que je suis aliéné dans mon rapport à moi-même quand une frontière étanche semble se mettre en place entre ce que je suis concrètement et ma puissance d'agir actuelle et consciente, lorsque je suis divisé jusqu'au point de pouvoir parfois me croire envahi par des forces étrangères, hostiles, dès qu'une motivation ou une impulsion quelconque entre en jeu qui vient un peu bouleverser la quiétude psychologique habituelle. Un tel modèle est-il généralisable ?

Par l'expression « soi » (ici, le soi-objet, la personne), le soi au sens d'un « monde » que vise le soi agissant qui peut être lui-même, il faut ici entendre le *Selbstwelt*, autrement dit l'ensemble très relativement unifié d'éléments qui s'étagent des sensations, des émotions, des états internes de l'instant présent, jusqu'aux éléments plus structurants et durables comme les pouvoirs et les tendances du corps propres, les attachements, les préférences, les traits de caractères et les habitudes, les expériences sédimentées,

[22] Voir V. Tausk, « De la genèse de la machine à influencer dans la schizophrénie » in *Œuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, p. 177-217.

les savoirs acquis et les compétences concrètes, qui composent la personne concrète. C'est le « monde propre » ou le « monde intérieur » (selon une expression française sans doute plus trompeuse que le *Selbstwelt* allemand en raison de ses connotations intimistes et introspectivistes). À ce monde, je puis prétendre avoir un accès privilégié (ce que l'on nomme la « conscience de soi-même ») qui se traduit linguistiquement par l'expression de propositions à la première personne. Normalement, ces expressions sont portées par une prétention à la *sincérité* (« J'éprouve en ce moment tel sentiment, telle sensation ») ou bien, dans d'autres cas, par une prétention à la *lucidité* (« Cette expérience a été décisive pour moi » ; « Je sais très bien que je manque de courage face à l'épreuve » ; « Je me sens capable d'escalader l'Annapurna »). Dans le premier cas, ces expressions sont incorrigibles (puisque, comme le dit Wittgenstein, la question de celui qui me demanderait *comment je sais que j'ai mal aux dents* pour ensuite pouvoir entreprendre de me montrer que je me suis trompé à ce propos est inintelligible). Dans le second cas, les énoncés reposent sur des actes d'auto-interprétation toujours compliqués et ambigus ; ils se rapprochent d'un discours sur autrui sans pouvoir s'identifier à eux et sont donc en partie corrigibles par l'intéressé ou par l'interlocuteur (« Mais si, voyons, tu es capable de courage dans certaines circonstances » ; « Je crois que tu surestimes ta force d'alpiniste en croyant pouvoir affronter dès cette année les sommets de l'Himalaya »).

Dans le mensonge sur moi-même que je fais à autrui (la fausse déclaration à propos de ce que l'on sent, de ce que l'on est, de ce que l'on a été, etc.), l'expression que je produis se détache consciemment de ce que m'enseigne la conscience de moi-même (en fait une conscience d'états ou de faits déterminés) et le savoir diffus que j'ai de moi-même comme d'une personne ayant un caractère et une histoire. Avec le manque de sincérité (pour autant qu'il soit devenu une espèce de disposition systématique) ou le manque de lucidité fréquent sur soi (je me « raconte des histoires » sur mon compte, j'occulte des aspects ou des épisodes sombres de mon histoire personnelle, je néglige certaines de mes possibilités) se produit un phénomène d'intériorisation du mensonge. Le discours sur soi-même se structure et se fige au prix d'un certain nombre d'écarts assumés avec ce que l'on pressent être « plus vrai » que ce qui est effectivement dit. La limite de cette intériorisation, c'est le mensonge sur soi devenu inconscient, le fait de croire aux mensonges que l'on tient sur soi et de les avoir acceptés. C'est cela que l'on peut comprendre très généralement comme le type élémentaire du rapport *faux* à soi-même –une combinaison entre l'insincérité et l'absence de lucidité dans laquelle on s'installe. En quel sens, eu égard aux usages que nous avons essayé de préciser dans ce qui précède, ce rapport faux à soi-même peut-il conduire à des phénomènes qu'il est sensé de quali-

fier d'« aliénants » et que l'on peut voir comme la source d'une possible « aliénation dans le rapport à soi » ?

La traduction concrète des déformations du rapport à soi qui commencent avec l'absence de lucidité et de sincérité, c'est la forclusion de certaines possibilités existentielles intéressantes, voire objectivement importantes, qu'un *Selbstwelt* aurait pu en droit contenir : le fait que ces possibilités lui deviennent pratiquement *étrangères* et que cette étrangéification implique en retour une diminution de la puissance d'agir de l'individu. C'est cette double propriété dépossessive qui autorise logiquement l'usage de la catégorie d'*Entfremdung* pour désigner certaines grandes formes ou certains aspects remarquables du rapport à soi déformé. À quelques restrictions près, il n'y a même rien d'erroné à dire que l'appauvrissement individuel de la vie constitue l'aliénation même, pourvu que cet appauvrissement soit représentable comme une sorte de dépossession qui sépare du monde ou, plus exactement, des mondes auxquels je devrais m'ouvrir vitalement et en fonction desquels je devrais réaliser des possibles qui soient miens. Comme la maladie prive l'organisme de la capacité à faire certaines expériences –de soi et du monde– autrefois praticables sans problèmes[23], l'aliénation déforme et rétrécit le champ des objets –dans le monde environnant, mais aussi en soi-même, dans le *Selbstwelt*– et des investissements qui se proposent spontanément à la vie psychique. Le rapport pratique à soi se limite et se fige. Des conduites et des affects dont certains philosophes classiques, de Spinoza à Nietzsche en passant par Hegel, avaient très bien su repérer les formes les plus extrêmes, jusque dans leurs manifestations corporelles (haine de soi, peur de soi, obsessions et projections répressives, ritualisations névrotiques…) constituent alors l'expression ordinaire de ce rapport déformé à soi par l'exclusion violente de certains de ces objets et des motivations internes –alors que, pourtant, estimaient ces philosophes, ils auraient mérité d'être plus soigneusement examinés, plus harmonieusement et pacifiquement intégrés au soi sous une forme ou sous une autre.

D'un point de vue matérialiste ou naturaliste, on pourrait dire que l'individu perd alors un des avantages évolutionnistes qui lui est conféré à titre de membre d'une espèce vouée à travailler pour reproduire les conditions de sa reproduction, à savoir la capacité d'innover, de faire d'une impulsion issue du *Selbstwelt* (qu'elle prenne sa source dans l'imagination ou dans un pouvoir du corps propre) un motif d'action original pour une action plus efficace[24]. Mais, en raison du caractère général de cette approche, c'est

[23] G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1988, p. 121 et suivantes.
[24] Pour l'interprétation de la création comme le résultat de l'expression d'une « impulsion » issue du monde interne de l'individu, voir G. H. Mead, *Le Soi, l'esprit et la société*, Paris, PUF, 2006, p. 271 et suivantes.

le jeu de langage éthique qui semble s'imposer : avec l'aliénation du rapport à soi, ce qui intervient plutôt, c'est la forclusion de nombreuses *bonnes possibilités* que le Soi pourraient pourtant réaliser (bonnes au sens de la pertinence morale, de l'excellence éthique, de l'ouverture cognitive au monde réussie, de la force expressive de réalisations artistiques ou, plus généralement, créatrices…) qui, de l'extérieur, nous paraît rendre le Soi aliéné ou, plus simplement dit, *aliéner le Soi*. Et cela, pour autant que, à distance des deux vices complémentaires que R. Jaeggi prête à juste titre à la philosophie classique de l'aliénation –le paternalisme et le perfectionnisme–, ces possibilités soient pensées comme des « possibilités réelles » (Hegel) : des possibilités qui ne sont pas hors de portée de l'individu tel qu'il est effectivement donné, complexion individuelle et culture d'appartenance incluses.

Voilà en tout cas quelques formules élémentaires qui ne semblent pas s'écarter substantiellement de ce que Marx *supposait* en 1844, à partir de l'exemple particulier du travailleur salarié de l'industrie moderne perdant un rapport à soi primordial à cause des conditions de travail. L'impossibilité pathogène, « tragique », de se réaliser autrement que par rapport à des circonstances frustrantes ou défavorables peut bien constituer le symbole d'une relation à soi distordue en général, même quand celle-ci prend des formes moins spectaculaires, comme l'inintelligence de soi ou la difficulté à identifier comme *sien* ce que l'on est ou ce que l'on sent. En prenant les choses sous un point de vue plus englobant, nous parlerons ainsi d'aliénation lorsque des *habitudes aliénantes*, issues de cette privation ou de cette distorsion du rapport à soi, se fixent dans la personnalité individuelle au point d'y exercer une emprise pathogène. En effet, la personnalité est alors sérieusement marquée par un intérêt à la persistance d'un rapport à soi biaisé, par un intérêt au maintien et à l'affermissement d'un rapport à soi qui s'écarte *de beaucoup* du modèle de la libre communication du soi avec sa nature interne, et plus généralement, avec les composantes de la personnalité –un intérêt à la persistance qui, d'ailleurs, retentit sur le soi tout entier. Cette analyse concerne à première vue des phénomènes psychologiques multiples, depuis la mauvaise foi et le mensonge sur soi-même, jusqu'à l'impossibilité, due à des relations sociales oppressives ou à une culture répressive, de trouver des soutiens et des appuis qui procureraient la confiance nécessaire à la mise en œuvre de possibilités existentielles. Intuitivement, on pourrait même parler de passions caractéristiques affectant le rapport avec soi et citer parmi elles certaines formes de l'humilité, de l'apathie, la haine de soi et l'autodestruction, la surestimation de soi, narcissique ou mégalomaniaque. Pour commencer, nous choisirons plutôt deux exemples aux fortes résonances sociologiques : les effets de l'humiliation et l'auto-instrumentalisation.

On peut d'abord parler d'un rapport à soi-même aliéné lorsque l'abaissement moral inhérent à certains traits d'une culture ou à des rapports sociaux retentit sur la relation que l'individu entretient à lui-même. Ainsi, dans *le sentiment d'humiliation*, je me rapporte à un aspect de ma personne comme à quelque chose qui suscite forcément chez autrui la réprobation, voire le mépris et, du même coup, provoque par contrecoup la honte, mais aussi parfois la colère et la révolte chez moi[25]. À cet aspect de mon *Selbstwelt* (par ex. l'appartenance à une communauté ethnique) à cause duquel je me sens ou je suis socialement humilié, je n'ai donc accès que par l'intermédiaire de sentiments déprimants, en tout cas passionnels, qui le mettent *à part* pour moi. Ces sentiments m'empêchent de considérer cet élément avec sérénité comme une donnée parmi d'autres pouvant, par exemple, s'intégrer harmonieusement à ma personnalité, être placé à distance critique s'il m'apparaît finalement comme problématique, ou, au milieu de ces deux extrêmes, entrer dans des libres compositions et évoluer innocemment au cours de ma vie sous l'influence de mes nouveaux intérêts. Ainsi, comme dans le cas de la stigmatisation ou de la discrimination de populations minoritaires, une situation sociale peut être qualifiée d'humiliante lorsque, d'une façon moralement injustifiable, elle implique que les personnes relevant d'un certain groupe risquent d'éprouver ce qu'ils sont et ce qu'ils font comme quelque chose qui, en soi, n'est pas estimable par autrui et ne possède donc aucune valeur. Par opposition à ce dont se nourrit l'estime de soi, le sentiment d'humiliation est ce qui peut expliquer qu'une part de mon identité s'éprouve comme quelque chose d'étranger.

Dans *l'auto-exploitation* et *l'auto-instrumentalisation* en revanche, je me rapporte à une partie de mes capacités comme à quelque chose dont l'exercice et le perfectionnement méritent de l'emporter sur toutes les autres fins, quel qu'en soit le prix. Ainsi, l'intériorisation contrainte des exigences de virtuosité et de performance a-t-elle constitué un aspect notable de la dégradation des conditions de travail dans les pays développés au cours de ces dernières décennies, mais elle s'est aussi exprimée dans d'autres domaines de la vie sociale[26]. Le corps du *manager*, patiemment musclé dans les salles de gymnastique pendant la pause de midi raccourcie et pendant le *week end*, lui aussi dûment rentabilisé, doit ainsi symboliser sa disponibilité à tous les idéaux à la mode de l'auto-instrumentalisation (et, parallèlement, de l'instrumentalisation impitoyable d'autrui), y compris à ceux qui dépassent le strict cadre professionnel... Certes, entre le légitime approfondissement des talents dont on se croit doté (ou même le simple exercice plaisant de la fantaisie individuelle) et le forçage d'une possibilité qui s'actualise dans l'excès et au détriment de beaucoup d'autres, la distinction n'est jamais facile à établir. Mais c'est bien typiquement dans ce genre de conditions de choix pratique unilatéral et réifiant que peut s'engendrer un rapport aliéné à soi-même, dans lequel je me conduis à l'égard d'une partie de mon *Selbstwelt* comme je le ferai à l'égard d'une ressource exploitable : elle m'est devenue *autre* au sens de ce qui a cessé de se donner normalement, souplement, comme un élément qui constitue, parmi d'autres, mon identité.

Au vu de ces deux exemples sociologiques, il semble que l'on puisse dire qu'un individu entretient un rapport aliéné à lui-même lorsque, sous une modalité quelconque, son champ de possibilités pratiques est à la fois déformé et limité. Les différentes composantes de son *Selbstwelt* ne se présentent pas à lui comme des sources de motivations pratiques possédant chacune une sorte de prétention à la validité que, pour bien faire, il faudrait soupeser avant d'en faire quelque chose. Au lieu de cela, certaines de ces composantes sont d'emblée happées dans un système qui les exclut ou leur donne au contraire une place écrasante, induisant une distorsion d'ensemble. La perte du style libre à l'égard de ses propres objets et de ses vécus internes prend la forme d'une première injustice, celle par laquelle le sujet opère très en amont des choix unilatéraux et fermés : ici, l'aliénation comme état ou comme résultat entretient un lien transparent avec l'aliénation comme processus d'extériorisation forcé et limitatif, et c'est d'ailleurs cela qui lui confère une certaine primauté méthodologique dans l'analyse des moments de l'aliénation subjective en général. Nous nous proposons maintenant d'étayer un peu ces définitions intuitives préalables, qui cherchaient à rester dans l'horizon de la façon marxienne de raisonner, en montrant comment elles émergent à l'intérieur des sciences humaines, plus particulièrement en psychiatrie et en psychanalyse.

25 Nous nous appuyons sur les excellents développements sur l'humiliation que l'on trouve chez Margalit (*La Société décente*, Paris, Climats, 1999, p. 21-37) et chez Honneth (*La Lutte pour la reconnaissance*, p. 164-165)

26 Pour une illustration du thème, voir A. Ehrenberg, *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991. La production de victimes consentantes se retrouve dans de très nombreuses aliénations actuelles, particulièrement dans le domaine du travail. C. Dejours (voir *Souffrance en France*, ch. 5) montre ainsi que, en bas de la hiérarchie de l'organisation du travail, la souffrance comme résultat brut de conditions de travail objectivement pénibles se double d'une série de dénis et de méconnaissances institutionnalisés qui pèsent sur les individus, mais aussi de *l'utilisation* de la souffrance –par ce que l'on peut appeler une exploitation réflexive de la souffrance, par exemple en raison d'une organisation du travail qui, par exemple, encourage la *reconversion* de la souffrance en agressivité à l'égard des proches et les collègues, ou encore incite à la fuite en avant suicidaire sous la forme d'un abrutissement supplémentaire dans le travail. C'est pourquoi, lorsqu'il évoque la spécificité de l'aliénation par rapport à la simple domination, C. Dejours se réfère au modèle de la « servitude volontaire » de La Boétie.

La voie psychiatrique. La schizophrénie comme limite et comme type idéal

L'aliénation au sens assez précis où nous la prenons n'est pas une catégorie opératoire de la psychiatrie, et si l'on y utilise ce terme dans certains courants (par exemple ceux qui s'inspirent de la phénoménologie), c'est déjà pour *interpréter* philosophiquement l'allure commune à certains symptômes, et non pour permettre de décrire ceux-ci, encore moins pour les classer et les expliquer. Nous utiliserons pourtant ici la psychiatrie comme une discipline savante dans laquelle, comme au terme d'une expérience de pensée, le thème de l'aliénation du ou dans le rapport à soi-même a été exploré *sous ses formes les plus manifestes parce que les plus extrêmes*. Elle fournira ainsi une assise plus solide à nos définitions préalables.

On sait pourtant que le terme d'aliénation est constitutif du projet même de la psychiatrie moderne, ce qui, malgré la différence des contextes, rend naturel le recours au modèle de la maladie mentale pour éclairer les pathologies sociales pensables grâce à ce vocabulaire partagé. Néanmoins, pour de nombreuses raisons historiques, il n'est pas certain que les conceptualisations classiques propres à cette discipline aient répondu aux besoins d'une théorie *sociale* de l'aliénation. La dissociation et la perte de soi n'y ont pas été d'emblée envisagées pour elles-mêmes, encore moins comme des modes de structuration de la vie psychique capables d'entrer en résonance avec certaines pathologies sociales. Certes, la popularité des cas de « personnalité multiple », plus généralement l'intérêt pour les automatismes mentaux impliquant des phénomènes dissociatifs, ont revêtu, dès la fin du 19e siècle, une importance considérable pour les sciences humaines qui n'est plus à démontrer[27]. Mais c'est l'invention de la « schizophrénie » – littéralement, la maladie de la *séparation*– au début du 20e siècle qui mérite de retenir vraiment l'attention dans cette perspective[28]. Car l'avènement de cette catégorie promet apparemment d'instituer un espace théorique dans lequel le phénomène de la séparation, de la dissociation, où nous avons cru voir le principe de l'aliénation sociale en général, se trouve enfin analysé au point de vue de la psychologie individuelle. Elle promet donc de mieux pouvoir saisir ce que Marx voulait dire en 1844 lorsqu'il parlait, assez obscurément, du fait de « se nier » dans son activité et sa vie même.

C'est E. Bleuler qui a proposé le terme « schizophrénie » pour remplacer la fameuse « démence précoce », selon lui manifestement équivoque, des nosologies antérieures (Kraepelin par exemple). Le « dérangement mental » radical qu'était la *dementia praecox* du 19e siècle, la psychose par excellence pour les auteurs antérieurs à Bleuler, cède donc la place à *la division d'avec soi* ou d'avec quelque chose de soi –un pas que Pinel n'avait certes pas franchi autrement que de manière verbale, malgré son utilisation insistante du terme « aliénation » et le sérieux avec lequel il le comprenait. Pour justifier cette impressionnante substitution, Bleuler élabore un tableau clinique devenu classique, mais novateur à l'époque, en ce qu'il associe des symptômes jusque là considérés séparément et restés inexpliqués. Ce qui constituerait la « schizophrénie », explique donc Bleuler, ce serait en même temps la paranoïa (qui, dès lors, se voit refuser son autonomie, comme c'était déjà le cas, à vrai dire, de la *dementia praecox*), les délires d'interprétation et les idées délirantes souvent liées au thème de la grandeur et du triomphe, le relâchement des associations du point de vue cognitif (raisonnements aberrants ou décalés), les troubles de l'affectivité (caractérisés en général par l'indifférence, l'insensibilité, le désintérêt pour le réel, la tendance « négativiste » à la dévalorisation de toutes choses)[29]. Bref, la schizophrénie est ce qui, par excellence, commence à échapper au modèle positiviste et associationiste de la maladie mentale à la manière de Taine ou de Ribot –le simple rétrécissement mental, le déficit de la synthèse personnalisante, le retour à la simplicité animale et mécanique[30]– ; elle forme désormais une expérience autonome, complexe, un nouveau régime compliqué et nuancé de la vie mentale, et l'on comprend que la thématique typiquement anti-positiviste des années 30 –celle qui valorise l'altérité, l'opacité essentielle, de l'aliénation mentale, qui est toujours autre chose que simplement privation et diminution quantitative– ait pu la constituer en phénomène de référence.

Dans la psychiatrie ultérieure inspirée par le bergsonisme ou la phénoménologie (Minkowski, Binswanger), ce trouble fut ensuite réinterprété de manière fort éclairante comme une perte du sentiment de la vie, de ses urgences et des retentissements que ceux-ci doivent normalement avoir sur un moi tonique –la perte aussi d'une certaine forme de naturel et de souplesse inhérente à la vie non encombrée. Mais, à vrai dire, ce que Bleuler tentait surtout de saisir à travers la notion de schizophrénie et en insistant

[27] Voir, par ex., I. Hacking, *L'Âme réécrite*, Paris, Synthélabo, 1998

[28] Voir J. Garrabé, *La Schizophrénie. Un siècle pour comprendre*, Paris, Synthélabo, 1996.

[29] La nosologie contemporaine est revenue à une inspiration plus kraepelinienne quand, au sein des psychoses, elle cherche avant tout à isoler la schizophrénie des démences, des syndromes maniaco-dépressifs et des paranoïas. À ce moment, les symptômes déterminants se restreignent à l'association entre des manifestations caractéristiques (idées délirantes, comportement désorganisé, trouble du langage, émoussement affectif) et un dysfonctionnement prolongé des activités et de la vie sociale, la paranoïa étant exclue en général. Dans sa *Neuropsychologie cognitive* (Paris, PUF, 1996), C. Frith tente une explication unitaire audacieuse en invoquant le « déficit métareprésentationnel » comme le principe de ces manifestations : le schizophrène aurait du mal à se représenter la nature des croyances et des intentions volitives en soi-même ou en autrui. C'est là une façon de reprendre dans un cadre théorique différent l'intuition de Bleuler sur l'inaccessibilité au moins partielle du *Selbstwelt* dans la schizophrénie.

[30] G. Le Blanc, *L'Esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005, p. 213-256.

sur la nuance de *séparation* qu'elle contient, c'est une autre dimension de ce groupe de pathologies. C'est le fait que, dans ses expressions, le patient schizophrénique ne s'appuie plus en silence sur un soi comme le fait habituellement le sujet agissant normal et n'entretient plus de rapport *vivant*, pour ainsi dire empathique, à soi –au sens d'un ensemble riche et relativement unifié dont la présence en arrière-plan permet (avec d'autres facteurs) de conduire à la fois des raisonnements justes sur le monde et des actions (plutôt expressives ou plutôt instrumentales) dans le monde qui soient opportunes[31]. Avec sa psychologie un peu datée, Bleuler dit, pour expliquer son innovation terminologique, que les fonctions (intelligence, sensibilité, volonté…) tendent à se séparer les unes des autres chez le schizophrène, que les différentes facettes de la personnalité tendent à trop gagner en autonomie, plus généralement que la capacité à rapprocher et à associer des données fait plus ou moins défaut[32]. Pour lui, ce sont ces facteurs qui donneraient leur unité aux différents symptômes. Bleuler touche ainsi du doigt certains aspects de ce que peut être une forme aigue de l'aliénation au sens de la perte d'un rapport vivant avec soi-même, dont la conséquence est l'amincissement du champ des possibles induit par la limitation du champ des motivations admissibles.

Assurément, il ne s'agit pas pour nous de profiter de l'existence de la forte catégorie nosologique bleulérienne –qui, comme presque toujours en psychopathologie, apparaît vite comme une construction historique approximative et contingente– pour suggérer, en guise de modèle de non-aliénation, l'existence d'un état fantasmatique dans lequel la conscience (ou la conscience de soi) opérerait souverainement une « fonction de synthèse » sur tout le territoire de la personnalité –selon la pente naturelle d'un auteur comme Janet. À la lumière de la schizophrénie, la non-aliénation se définirait plus modestement comme une aptitude à faire jouer de manière souple

[31] Ce sont les auteurs de l'antipsychiatrie, avec leur vocabulaire existentialiste couplé à une volonté militante d'exalter les souffrances du psychotique pour en faire le miroir des aliénations sociales, qui ont véritablement insisté sur cet aspect. Pour eux, le moi schizophrène (et l'ensemble de ce qui le compose) n'est plus *engagé* dans le monde ou dans la relation à autrui ; ceux-ci perdent en intérêt et en signification ; le patient est alors condamné à la manifestation exhibitionniste d'un « faux moi » doublée d'une auto-observation permanente et douloureuse parce qu'elle tourne à vide. Bref, il est coupé de sa propre vie corporelle et, plus généralement, de son monde interne. Il nous semble qu'une telle approche, qui suppose une profonde rupture avec l'objectivisme de la psychiatrie classique, actualise cependant des possibilités inhérentes à la définition initiale de Bleuler. L'identification de la critique avec le rapport schizoïde au monde que l'on trouve dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari (avec la « schizo-analyse ») représente une radicalisation de cette approche antipsychiatrique qui, du coup, peut rompre avec le vocabulaire marxiste et existentialiste de l'aliénation. En effet, selon *L'Anti-Œdipe*, si l'on prend au sérieux le point de vue schizoïde, il n'y a plus besoin de supposer à titre de norme un état d'appropriation et de possession de soi.

[32] Bleuler, *Dementia praecox* [1911], Paris, EPEL, 1993, p. 43-59.

et relativement cohérente les différents éléments composant le *Selbstwelt* ou encore la nature interne –intentions, faits biographiques, savoirs et expériences sédimentés– pour qu'ils confèrent sa consistance et sa mobilité propres à un être-au-monde individuel capable, en retour, de soutenir un *rapport relativement maîtrisé* à ces éléments qui le portent. C'est cela que l'on peut appeler, formellement, une ipséité normale –étant entendu qu'il n'exclut pas que des modulations anthropologiques issues des diverses conceptions historiques et culturelles de l'être-soi puissent donner une infinité de visages possibles à cette normalité. Sur cette base, il devient sensé de dire que le retrait du moi hors de cette relation vivante –retrait qui a pour conséquence une indifférenciation de la relation au monde– est, à ce niveau, l'aliénation par excellence. Ce qu'il est (comme corps, comme personne pourvue d'une histoire et d'affects), ce qu'il sait et ce qu'il sait faire –tout cela n'est plus alors d'aucune utilité dans la vie ordinaire du schizophrène parce qu'il n'y a plus suffisamment accès. Ces choses ne savent plus *s'investir* dans sa conduite et sa pensée, et ces dernières sont alors amenées à se réorganiser à distance de cet apport. Le patient ne veut plus ou ne peut plus en faire usage, ce qui contribue sûrement aussi à les faire dépérir.

Comme c'était prévisible, cette approche psychiatrique de l'aliénation, qui a donc historiquement emprunté le canal privilégié de la schizophrénie, s'avéra féconde sur le plan de la théorie sociale. C'est ainsi que J. Gabel tenta, dans les années 1960, de relier la schizophrénie à certaines manifestations de l'emprise idéologique fanatique (qui formait pour lui le comble de l'aliénation et même de la réification). Cette emprise se caractérise en effet selon lui par la rigidité extrême dans la conduite, la paranoïa, les délires interprétatifs et l'insensibilité au monde, les illogismes grossiers, la fascination pour la réglementation autoritaire dans laquelle les gens sont traités comme des choses manipulables à merci[33]. Dans ce cas, il est tentant de croire que l'atrophie aliénante du rapport à soi constitue le principe d'une vision du monde à la fois valorisante d'un point de vue narcissique et rassurante par son simplisme tyrannique. Elle semble s'imposer presque d'elle-même lorsque l'individu ne peut plus mobiliser ce fonds de ressources internes forcément complexes et ambiguës, ni jouer sur les différentes cordes que sa propre nature lui propose toujours. À la même époque que Gabel, les théoriciens de l'antipsychiatrie s'efforcèrent également de rapprocher aliénation sociale et schizophrénie. L'idée directrice des auteurs de ce courant était que dans une famille –comme celle de l'occident du milieu du 20e siècle– à la fois encore autoritaire par certains aspects, influencée par une culture individualiste de la réussite, mais surtout soumise à la pression conformiste de l'environnement social et de ses valeurs « aliénées », cette

[33] Voir J. Gabel, *La Fausse conscience*, Paris, Minuit, 1962.

pathologie devait être comprise comme une forme de réaction –bien sûr elle-même encore aliénée– à cette situation impossible. Bref, comme une manière inévitablement faussée de se sortir d'une configuration impossible[34].

Victime héroïque d'une société malade ou inquiétant représentant du mode de pensée totalitaire, le schizophrène a donc incarné la figure par excellence de l'homme dissocié de lui-même au sein d'une société moderne profondément irrationnelle –que l'on ait tendance à faire partir la chaîne causale plutôt de la vie psychique perturbée ou plutôt des rapports sociaux faussés. Indépendamment de l'appréciation que l'on peut porter sur le succès de ces conceptions post-bleulériennes, on peut dire que, dans ces usages socio-psychiatriques de la schizophrénie, on découvre des propositions fécondes et sûrement perfectibles pour reformuler sur une base élargie une idée des *Manuscrits de 1844* –l'idée selon laquelle une des dimensions concrètes de l'aliénation sociale consiste en une incapacité de l'individu à s'approprier pratiquement la richesse de son propre être. Coupé de ces ressources internes que je m'aliène, je me situe *à distance* d'elles sans avoir *élaboré* cette mise à distance. Bref, historiquement, c'est la promotion de la catégorie de « schizophrénie » et ses prolongements dans la théorie sociale critique qui ont permis d'objectiver clairement ce genre de phénomènes : quelle qu'ait été depuis lors l'évolution des conceptions psychiatriques, il n'y a pas vraiment de raisons de penser que cette orientation était fondamentalement erronée.

La voie psychanalytique et ses prolongements

Cependant, au-delà des phénomènes psychotiques, il existe certainement de nombreuses autres façons correctes de penser un « rapport à soi-même » mauvais, raté, faux, voire pathologique. Il faut les rappeler pour compenser ce que peut avoir de partielle la voie psychiatrique, si décisive qu'elle reste pour asseoir, dans la continuité du propos marxien de 1844, la légitimité d'une compréhension du phénomène de l'aliénation dans le rapport à soi du point de la théorie sociale.

Ainsi, si le thème des « devoirs envers soi-même », en usage jusque chez Kant, témoignait assurément de la persistance d'idéaux ascétiques transmis par le christianisme, il relayait aussi la tendance des éthiques classiques à regarder l'absence de souci de soi-même comme l'un des grands principes de l'échec moral de la vie individuelle. Cette reprise kantienne du thème antique n'était pas hors de propos, du moins dans son intention générale. C'est ainsi que nous sommes spontanément convaincus de la nocivité du rapport à soi fortement marqué par l'attitude instrumentale (regarder ses qualités et ses aptitudes comme un capital qu'il faut faire fructifier) ou par l'apragmatisme de l'indifférence (ne rien savoir ou pouvoir cultiver parmi ses propres aptitudes), qui peuvent être tous les deux favorisés par certaines évolutions sociales actuelles. C'est ainsi également que le vocabulaire évaluatif ordinaire désigne souvent le mauvais rapport à soi comme un aspect ou comme une source notable des vices et des défaillances morales : j'ai été « complaisant » ou pas assez exigeant à l'égard de moi-même, j'ai prêté l'oreille à des voix en moi qui n'étaient pas les meilleures, je me suis menti à moi-même, je n'ai pas fait mon possible et ai manqué d'autocontrôle. C'est ainsi encore qu'il existe un certain nombre de verbes, relevant de jeux de langage moraux, par lesquels nous exprimons une activité concernant autrui mais qui peut aussi s'appliquer au rapport à soi-même : on peut se nuire intentionnellement, se mépriser, se détester ou être fier de soi. Certes, le registre moral ne mérite apparemment pas ici d'être absolutisé. Ainsi, on peut qualifier d'« inauthentique » (au sens de l'« insincérité ») l'illusion par laquelle je crois éprouver des sentiments, par exemple par conformisme social, que je n'éprouve pas en fait. Or, en dépit de ce que ce terme suggère, cette illusion relève en même temps de la « mauvaise foi » et de l'erreur cognitive (même si elle vise des objets spéciaux, auxquels j'ai en principe un accès privilégié). De même, des considérations d'ordre esthétique ne semblent pas non plus hors de propos : nous décrivons souvent un rapport à soi réussi en termes d'équilibre et d'harmonie. Bref, le rapport à soi-même (autrement dit aux éléments de son monde que l'on peut dire « interne » ou « propre », en y comprenant les puissances du corps) qu'entretient une personne nous apparaît plus ou moins rationnel, par exemple plus ou moins bien fondé sur le plan éthique, plus ou moins libre ou encore riche, et il existe un grand nombre de ressources sémantiques en dehors des jeux de langage moraux, par exemple celles de la théorie de la connaissance ou de l'esthétique, pour évoquer cette rationalité ou cette irrationalité. Mais le registre éthico-moral conserve néanmoins un certain privilège dans ce domaine à cause de son pouvoir d'éclaircissement.

[34] D. Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, Paris, Seuil, 1970.

Cependant, on peut dire qu'un « rapport à soi *aliéné* », outre qu'il se lie facilement à des erreurs cognitives et à des disharmonies esthétiques, semble signifier quelque chose de plus précis que le rapport à soi manqué ou éthiquement faux *en général* ; il représente une modalité particulière de cet échec. Pour que les mots gardent leur sens, il doit d'abord être relié à l'expérience concrète de la souffrance subjective et de la limitation objective de soi-même ; et il doit prendre ensuite la forme d'une dépossession par laquelle quelque chose qui est normalement ou originairement *mien*, au sens de la proximité mobilisable de façon non-problématique, me devient étranger, et par laquelle aussi cette exclusion et ce manque *se manifestent encore* après qu'ils se sont produits, prennnent de l'influence sur moi. Un rapport à

soi est aliéné, au sens précis du terme, quand le sujet qui le soutient a perdu sa proximité avec des composantes importantes de son *Selbstwelt*, quand cette perte entraîne une restriction du champ de ses possibles pratiques, et quand il la paie ensuite cher, en termes de souffrance subjective ou de limitation objective. Il s'agit là d'une catégorie qui regroupe des phénomènes très divers : se sentir mal à l'aise avec une composante de sa propre identité ou souffrir de la contradiction existant entre ses différentes identités, ne pas vraiment pouvoir s'identifier avec certains aspects de sa propre vie que l'on finit par trouver « bizarres », ne vouloir faire aucun effort pour actualiser les possibilités dont on se sent porteur, etc., révèlent ainsi des dissonances et des décalages qui peuvent s'interpréter comme révélateurs d'un rapport à soi dans lequel une partie de soi-même est devenue « étrangère » et qui, de plus, loin d'être seulement lointaine ou absente, se manifeste encore comme telle d'une façon perturbante. L'idée d'un rapport à soi « éthiquement problématique » et l'idée d'un rapport à soi « aliéné » forment donc deux spécifications, dont les manifestations empiriques se recoupent sans s'identifier, du thème vague du « rapport à soi manqué ».

Si le passage par la thématique éthique permet de décloisonner le concept de « relation aliénée à soi » par rapport à l'usage psychiatrique, on peut se demander sur quelles bases pourrait se définir, dès lors, la nature de cette aliénation. Dans l'histoire de la théorie, les élaborations qui permettent de répondre à cette question ne sont pas très nombreuses. On connaît pourtant une objection freudienne célèbre, qui sera ensuite réorchestrée par Lacan, et qui peut s'avérer utile ici : la *Spaltung* bleulérienne, disait Freud, n'est pas spécifique à la schizophrénie, dont ce n'est pas non plus le trait dominant ; elle désigne plus généralement une caractéristique de certaines formes de pathologies mentales, finalement peut-être une caractéristique de la vie psychique comme telle[35]. Dans la théorie de l'appareil psychique, la séparation avec soi a des racines plus profondes que ne le croit le psychiatre, et la pathologie schizophrénique correspond plus à la radicalisation d'un phénomène normal qu'à une déchéance de la normalité. La séparation d'avec soi, la « méconnaissance » (Lacan) constituerait une possibilité fondamentale ou même peut-être une dimension constitutive du moi. Le principe de cette séparation, c'est, en psychanalyse, le *refoulement*. Freud voit dans le refoulement le processus –aisément qualifiable d'aliénant, eu égard à nos définitions préalables– par lequel le sujet organise sa séparation d'avec un élément de son propre monde d'une façon telle qu'il *pâtira* de cette séparation et qu'elle demeurera, en ce sens, inachevable. Avec sa conception des conditions de la formation de l'inconscient, Freud pose ainsi que l'autonégation de certains éléments du « monde interne » *est pathogène*

[35] *Le Président Schreber*, Paris, PUF, 2000, p. 74.

et même spécifiquement aliénante non pas en elle-même, mais à cause de certaines conditions dans lesquelles elle s'effectue parfois : en l'occurrence, lorsque le « refus » que l'on a signifié à ces éléments n'a pas été consciemment assumé, exposant ainsi le soi qui l'a exercé et l'exerce encore à subir en retour des manifestations compulsives qui diminuent névrotiquement sa puissance d'agir, qui réduisent le champ normal de sa liberté. D'une façon qui converge curieusement avec les conceptions issues des idées de 1844, le pathologique est donc ici pensé à partir du double mouvement par lequel quelque chose qui est originairement mien me devient d'abord *étranger* et ensuite par lequel je paie cet éloignement au prix d'une *persistance* ou encore d'un *retour* « étrange » de cet élément qui est cause de malaise ou de souffrance, qui m'« aliène » au sens premier de m'altérer en pire.

Nous retenons la démarche qui conduit à l'axiome de base de la théorie freudienne des névroses : *avant même* la perte de soi schizophrénique, au cœur même de la vie des gens normaux, est aliénant, c'est-à-dire dépossessif, le *résultat du mouvement* par lequel le sujet individuel a *désactivé et exclu* un élément important ou plusieurs éléments importants de son monde interne, sans passer par l'étape dans laquelle il *aurait pu reconnaître* cet élément et donc *assumer* cette désactivation, cette exclusion, sur la base de *bonnes raisons* qu'il pourrait *discerner comme telles*. Notre thèse sera cependant que le thème freudien plus spécifique du refoulement d'un désir dérivant du matériel pulsionnel (issu du « ça ») est nettement insuffisant pour permettre d'explorer toutes les richesses de cette conception de l'aliénation dans le rapport à soi. Dans un premier temps, nous essaierons de montrer que l'autonégation du soi constitue un phénomène général dont le refoulement au sens freudien n'est qu'un cas particulier ; dans un second temps, il faudra relativiser à son tour l'autonégation du soi au sein d'une vue d'ensemble des formes de rapports « faibles » à soi-même

Du refoulement à la défense. L'attrait exercé par le modèle originel de Freud s'explique sans doute par le fait que les processus de négation de la nature interne et du *Selbstwelt* en général empruntent une voie qui a été d'abord frayée par le rejet d'un désir à coloration sexuelle, conformément à ce qui est appréhendé en psychanalyse depuis les *Études sur l'hystérie*. Mais ce modèle ne permet pas vraiment de fonder une appréhension globale des diverses formes de ce refus, par lequel se forment les conditions de la possibilité de la névrose et, en fin de compte, de l'aliénation comme perturbation structurelle du rapport à soi-même. Comment corriger cette partialité initiale ? Autrement dit, comment parvenir à un aperçu sur les différentes méthodes –virtuellement toutes pathogènes– utilisées par le moi pour se placer immédiatement (*i.e.* sans élaboration consciente) *à distance* d'un élément du *Selbstwelt* propre ?

Pour répondre à ces questions, nous nous appuyons un instant sur les travaux d'Anna Freud, puisque celle-ci a développé précocement une critique de la focalisation sur le refoulement du désir et proposé dans la foulée un élargissement théorique correspondant à cette critique. Elle reproche d'abord au modèle du refoulement de rester peu éclairant sur le plan de l'étude du caractère qui, selon elle, doit accompagner la psychopathologie. C'est ainsi qu'elle interprète « certaines attitudes du corps telles que la raideur, la rigidité, certaines particularités comme un sourire stéréotypé, certaines façons ironiques, méprisantes, arrogantes, de se comporter »[36] comme les signes d'une imprégnation totale de la personnalité par de puissants dispositifs d'autonégation d'éléments de la personnalité qui ne se conforment pas entièrement au modèle freudien de la névrose de transfert. Bref, dans le monde post-victorien, le refus d'une partie de soi, devenu *habitus*, ne prend pas forcément la forme d'une névrose spectaculaire parce qu'il ne repose pas toujours sur le rejet d'un désir particulier. Le modèle originel emprunté à l'étiologie de certaines formes d'hystérie se révèle donc partiel, si ce n'est trompeur : ce qui est pathogène, ce n'est pas toujours le retour du contenu refoulé particulier, issu de sa « conversion », mais la fixation dans la personnalité, dans le moi (et en particulier dans le corps), d'une technique devenue générale de rejet à l'encontre de ce qui gêne dans le matériau inhérent à la présence de l'infrastructure biologique de ce moi. Ce constat conduit à l'hypothèse selon laquelle le caractère individuel ne s'explique pas toujours par une fixation à un stade primitif du développement de la *libido* (comme le stade anal), mais peut-être aussi parfois par la conservation d'anciennes protections contre des parties de soi-même –des protections qui, bien qu'elles aient perdu leur objet original, continuent à s'exercer *à vide* et à influer sur la conduite de la personne toute entière. Anna Freud propose d'introduire la catégorie de « mécanismes de défense » pour décrire ces dispositifs d'autonégation et leur reconnaître une place que le modèle simple du refoulement ne peut guère qu'occulter.

Outre la caractériologie, l'introduction de cette catégorie s'appuie sur deux arguments cliniques. Le premier argument est que, dans la névrose, on n'essaie pas seulement de se protéger contre les intrusions du *ça*, comme dans le modèle classique, mais aussi contre les affects qui leur sont liés, directement ou non. Ce que le moi se refuse, ce sont *aussi* les dispositions au désir, ou au contraire les jalousies, les haines et les humiliations qui se rattachent à certains désirs. Le second argument, c'est que le surmoi peut aussi parfois devenir quelque chose contre lequel le moi doit s'inventer inconsciemment une protection. Par exemple, il existe des conflits moraux que le moi, s'il veut maintenir son image de lui-même, doit nier ou défor-

[36] A. Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense* [1946], Paris, PUF, 1996, p. 33.

mer, ce qui rend possible la névrose. C'est donc aussi eu égard à la théorie des névroses qu'il faut élargir la théorie des techniques de la fuite (virtuellement pathogène car génératrice de manifestations incontrôlées) devant des éléments du *Selbstwelt* propre.

La conclusion qu'A. Freud tire de ces considérations, c'est qu'à côté du classique « refoulement », doivent désormais figurer à titre de « mécanismes de défense du moi » un ensemble de phénomènes divers, relevés dans les conception classiques, mais jamais présentés de manière systématique dans cette perspective : ainsi, la régression à des états antérieurs du développement psychique, la projection (le fait de prêter à d'autres ses propres désirs pour s'en libérer fictivement), le retournement contre soi des affects et des désirs (depuis le narcissisme jusqu'à l'auto-agression), la formation réactionnelle destinée à détourner les mouvements psychiques de leur première cible, ou encore le retournement de l'affect dans son contraire (le passage de l'amour à la haine telle que Freud l'avait identifié dans la paranoïa). À côté de ces facteurs, la sublimation et le déplacement constituent désormais les deux mécanismes de défense qui, en général, ne sont pas facteurs de pathologies spécifiques[37]. Ainsi, l'inconscient n'est-il plus tant désormais le réceptacle des désirs interdits que le conservatoire des *formes* –diverses– de rejet que le sujet a dû improviser à un moment donné face à des afflux pulsionnels qu'il éprouvait comme violents et importuns. Et être aliéné, c'est n'est pas tant souffrir et être limité à cause de l'emprise de désirs refoulés qu'être englué dans ces formes par lesquelles le sujet a pris autrefois l'habitude de délaisser et d'exclure violemment des masses entières de matériaux présents dans le monde interne.

Il y a deux limites à cette importante correction de la thématique du refoulement que propose A. Freud.

D'une part, elle reste prisonnière d'une certaine étroitesse naturaliste. Fondamentalement, le *Selbstwelt* est ici composé de poussées pulsionnelles issues de l'infrastructure corporelle de la vie psychique et des techniques destinées à les tenir sous contrôle. Voilà qui rétrécit considérablement la façon dont on peut se représenter le « monde interne » de l'individu comme un ensemble de ressources et de motivations qu'il est risqué de vouloir écarter de soi *a priori*. Ainsi, il n'est pas très raisonnable de vouloir décrire l'univers des affects en général comme relevant d'une zone non-domestiquée de la personnalité qui resterait plus en contact avec la nature que d'autres. C'est en ce sens que le fait de partir, à l'autre bout d'un segment qui irait du « naturel » au « culturel », « l'identité sociale et culturelle » des personnes paraîtrait presque plus judicieux lorsqu'il s'agit de décrire de quoi est fait le monde interne. Mais il est vrai que pour intégrer

[37] *Op. cit*, p. 43.

pleinement cette dimension, il aurait peut-être fallu redécrire le refoulement pathogène comme un cas spécial de non-satisfaction des besoins fondamentaux.

D'autre part, chez A. Freud, le modèle implicite du « rapport à soi aliéné » (et du coup « aliénant », si l'on choisit comme contexte la personnalité totale) que l'on peut repérer reste celui de la *négation*. Comme dans une conception classique des passions où l'alternative est de dire *oui* ou *non* à ce que propose l'affectivité et le corps, il y a des motifs d'action qui se présentent d'eux-mêmes auxquels on consent ou bien que l'on se refuse –ce dernier cas étant le plus propice à la formation de syndromes pathologiques. Ainsi, la théorie d'A. Freud reste-t-elle axée sur la négation d'une nature interne représentée comme essentiellement dangereuse et perturbante. Sociologiquement, elle reste dans l'horizon implicite d'une théorie de la « répression ». Or, il existe d'autres façons de concevoir la transformation immanente des hypothèses freudiennes –par exemple, en insistant à la manière de Marcuse sur la possibilité d'une sublimation non-répressive du matériau pulsionnel. L'orientation, qui se relie aisément à un nouveau naturalisme très éloigné de celui de Freud (ou de celui d'A. Freud), consiste alors à soutenir que nous devrions *a priori* considérer les impulsions du corps (ou, ce qui est en général moins bien analysé en psychanalyse, certaines possibilités qu'il *suggère*) avec une certaine bienveillance raisonnable : nous pourrions alors les regarder au moins comme les conditions initiales d'une exploration créative des potentialités dont nous sommes porteurs[38].

Surtout, il existe apparemment d'autres voies, plus prometteuses, pour exprimer la manière que l'on peut avoir de manquer, pour ainsi dire, son rapport à soi-même. Par exemple, un surmoi tyrannique peut me faire manquer les formes les plus prometteuses de la sublimation, m'inciter à négliger certaines de mes propres possibilités, à avoir peur ou honte de composantes de ma personnalité, ou encore me conduire à surexploiter certaines de mes aptitudes. Sans même chercher à rester à l'intérieur du cadre psychanalytique, il est tentant également de mentionner à nouveau ces phénomènes bien connus d'exploitation de soi et de rapport instrumental à soi qui sont favorisés dans les sociétés capitalistes actuelles, et pas seulement dans l'entreprise[39]. Ces cas très simples n'apparaissent pas moins virtuellement « aliénants » que le mouvement crispé de refuser de céder aux passions et de dresser pour cela des barrières de défense infranchissables par les poussées du « ça ». La dépossession aliénante n'est plus ici celle qui vise en particulier le désir ou la poussée pulsionnelle ainsi placés à distance du soi, mais un certain *rapport général* que l'agent entretient aux contenus

[38] Voir H. Marcuse, *Eros et civilisation*, Paris, Seuil, 1970, ch. 3.
[39] Voir A. Honneth, *La Réification*, *op. cit.*, ch. 5.

du soi –un rapport qui, sous ses formes réussies, dé-couvrirait le soi sans le soumettre d'emblée aux surinvestissements passionnels positifs (amour) ou négatifs (haine) générateurs d'aveuglements et de limitations. Une première étape de notre réflexion permet donc de conclure qu'il y a rapport aliéné à soi-même quand l'ouverture au monde du soi s'opère immédiatement sous la conduite d'intentions passionnelles figées, dont le refoulement et les conduites défensives décrites par A. Freud forment un pôle, tandis que le volontarisme instrumental forme l'autre –avec, peut-être, entre les deux, l'indifférence et l'apathie. Faire l'objet de haines ou d'amours excessives, ne « rien dire » à l'agent qui les laisse tomber et les néglige sans raison, voilà les manières typiques dont les contenus du monde du soi, si jamais ces attitudes se généralisent, deviennent les termes d'une relation aliénée à soi – d'une relation qui tarit les ressources immanentes du soi et le diminue par contrecoup.

Pour une contextualisation du modèle de la négation de soi. L'affaiblissement du rapport positif à soi.

Pourtant, même ces élargissements à partir d'éléments psychanalytiques laissent encore sans réponse la question de savoir ce que peut être, en dehors des caractérisations très générales que suggère la psychiatrie, le critère du rapport à soi non-aliéné. Peut-on le résumer simplement par le fait de s'abstenir de s'engager dans des négations précipitées d'éléments relevant du monde interne, ou bien faut-il faire intervenir des notions plus exigeantes, telles que « l'acceptation de soi », « l'approbation de soi » ou même « la réconciliation avec soi » ? Faute de réponse claire, nous ne pouvons pas être certain de n'avoir pas constitué, sous l'influence freudienne, notre image du rapport à soi aliéné sur une base trop étroite.

Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas, pour exprimer ce que devait viser la cure psychanalytique, avait eu le mérite de prendre position sur ce problème. Il parlait franchement du modèle intrasubjectif de la « communication avec soi » comme du modèle fondamental du rapport non-pathologique à soi[40]. Selon lui, ce modèle permettait à la fois de situer le

[40] De façon surprenante et finalement hétérodoxe, Habermas décrivait ainsi les pathologies névrotiques non comme des effets du refoulement, mais de son corrélat ou de son résultat, la fausse communication avec soi. Fondamentalement, on souffrirait donc *de ne pas se comprendre* et non d'avoir rejeté hors de la conscience un désir importun qui fait retour malgré soi : « les symptômes sont en définitive les signes d'une auto-aliénation spécifique du sujet concerné. Aux endroits où le texte [des énonces du sujet] est lacunaire (*An den Bruchstellen des Textes*), c'est la violence (*Gewalt*) d'une interprétation étrangère au moi, bien que produite par le moi qui s'est imposée. Parce que les symboles, qui interprètent les besoins réprimés, sont exclus de la communication publique, *la communication avec lui-même du sujet parlant et agissant est interrompue*. Le moi n'a plus accès au langage privatisé des motifs inconscients, bien que celui-ci réagisse certainement, de façon interne, à l'usage courant contrôlé par le moi et à la motivation de ses actions : le résultat est que le moi se trompe né-

phénomène du refoulement plutôt que de l'absolutiser et d'éviter les apories des conceptions subjectivistes traditionnelles axées sur l'« autoposition », la transparence à soi et l'intégration de la personne. Bref, la capacité à communiquer avec soi devait servir de modèle à une approche du rapport à soi à la fois réaliste et normativement riche : il y a une altérité des composantes du soi –pulsions ou parties d'une identité sociale et culturelle– qu'il ne s'agit pas de réduire mais de comprendre dans leur factualité et, éventuellement, dans leurs prétentions à la validité. Et l'échec de cette communication a comme envers la souffrance et la limitation de soi. Il s'agit là d'une proposition séduisante. Puisque la possibilité de la réflexion s'enracine, selon Mead, dans l'intériorisation des règles du dialogue interpersonnel, il paraît tentant, pour échapper aux interprétations unilatérales dans le style d'A. Freud, de décrire ce que pourrait être un rapport non-aliéné et non-aliénant à soi à partir du modèle du dialogue digne de ce nom : c'est-à-dire exempt, autant que faire se peut, de mensonges, de tabous ou de mauvaise foi, et animé, encore autant que faire se peut, par la volonté d'apprendre quelque chose du partenaire et pour cela de commencer par l'entendre. Inversement, le rapport aliéné à soi serait celui dans lequel le partenaire et ce qu'il a nous dire restent autres et étrangers, comme dans le dialogue raté.

Certes, la thématique communicationnelle introduite à ce niveau permet de situer les mécanismes comme le refoulement et la défense dans un cadre plus large. Mais la difficulté de cette proposition tient au fait que l'idée de « rapport à soi aliéné », et à plus forte raison l'idée de « rapport à soi faussé », sont apparemment plus floues, plus riches psychologiquement, que ce peut suggérer le phénomène du « dialogue manqué ». Ainsi, intuitivement, nous décrivons un rapport à soi réussi, non-unilatéral (*i.e.* qui ne rende pas l'individu étranger à soi-même), de multiples façons : par exemple comme un rapport qui doit être « conscient », « sincère », « lucide », « exigeant », à la fois « critique », « réflexif » et « affirmatif », capable d'éviter les écueils de l'orgueil et de l'humilité sous leurs formes extrêmes, ouvert, même si c'est sans trop d'illusions, à la « sagesse du corps »... Nous voyons également s'incarner ce rapport dans un certain nombre d'aptitudes –comme celles qui consiste à orchestrer les diverses sources auxquelles puisent les orientations pratiques d'une personne d'une façon « harmonieuse » et « maîtrisée », à faire jouer stratégiquement les meilleurs éléments, les plus favorables à l'intensification de la vie, contre les moins bons– et dans un certain nombre de vertus que nous avons plaisir à voir s'incarner dans les pratiques des personnes. À ces phénomènes correspondent des cas de rapport à soi manqués bien différents. Par exemple, un rapport à soi « apathique » ou encore marqué par la « faiblesse de la volonté » peut apparemment être compris grâce à la catégorie de « rapport aliéné à soi » : c'est le manque de motivation vécue qui fait alors que certains éléments positifs du soi (par exemple, certaines aptitudes ou certaines connaissances dont le sujet dispose) restent, pour ainsi dire, à distance de soi, étrangères à lui en tant qu'agent par là diminué. Mais il est impossible de décrire ces phénomènes comme des causes ou des manifestations de la communication distordue avec soi. Cette interprétation serait bien trop intellectualiste. Elle ne s'éloignerait pas assez d'une image du rapport à soi conçue sur le modèle de la connaissance objectivante ou même de la connaissance de soi-même. Entretenir un rapport « inauthentique », au sens d'« inapproprié », à soi, ce n'est pas seulement ne pas se comprendre ; c'est aussi ne pas pouvoir prendre de l'intérêt à ce que l'on est ou à ce que l'on peut devenir, c'est ne pas pouvoir être affecté par ce qui constitue la personne et lui permettrait d'agir en fonction de motivations à la fois factuellement signifiantes et éthiquement autonomes. Au-delà du *pathos* décisionniste, c'est sans doute une idée analogue que voulait exprimer Heidegger lorsque, au § 64 d'*Être et temps*, il comprenait la *Selbstheit*, l'ipséité au sens normatif, comme le fait de s'affirmer, au sein de l'horizon du « souci » qui me lie de toute manière au monde, dans la constance d'un projet qui confère du sens et de la « tenue » à une existence singulière.

cessairement sur son identité dans les ensembles symboliques qu'il produit consciemment ». *Erkenntnis und Interesse* [1968], Suhrkamp, 1999, p. 278-279 ; tr. fr. (ici modifiée), *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1978, p. 260.

Corrigeant cet intellectualisme persistant, qui est d'ailleurs inhérent à la problématique communicationnelle en général, la notion honnethienne de « rapport à soi réussi » est celle, remarquablement non-restrictive, qui dérive du concept de « rapport positif à soi ». Dans cette perspective, j'entretiens un rapport « vrai » ou « normal » à moi-même quand celui-ci est implicitement visé, dans l'existence pratique, comme quelque chose qui possède un intérêt et une valeur spécifiques. Dans *La Lutte pour la reconnaissance*, ce rapport positif est, pour ainsi dire, ce qui assure affectivement la possibilité de la réalisation de soi comme projet. Présentée de cette façon, cette notion apparaît d'emblée plus souple, plus accueillante à l'égard de nos intuitions quant à ce que peut être un rapport à soi manqué, que l'idée habermassienne de « communication avec soi ». Le rapport positif à soi n'implique pas seulement une *transparence* relative des principaux composantes du soi dans lesquels je puis me retrouver et dont je peux faire consciemment quelque chose (Habermas) ; il implique aussi, immédiatement, la possibilité de les *approuver affectivement* (presque au sens de « l'amour de soi » de Rousseau), et plus précisément de leur faire jouer un *rôle motivationnel* pour la pratique que je conduis et dont le sens général est l'autoréalisation. Ainsi, avoir un rapport positif à soi, c'est à la fois pouvoir

être réconcilié (sans qu'une idée de « maîtrise » qui se comprendrait autrement comme un assujettissement aveugle soit exclue par principe) avec ce que l'on est. Et c'est aussi agir librement en fonction de ce que l'on est. C'est donc, d'une part, être dans l'esprit qui convient pour avoir un champ de possibilités ou de motivations qui soit libre, autant que faire se peut, des surinvestissements ou des exclusions passionnelles massives les plus caractéristiques de l'aliénation et, d'autre part, posséder l'énergie vitale nécessaire pour réaliser ces possibilités et pour transformer les motivations en principes d'actions effectives.

Le but explicite que Honneth se propose est de montrer comment le « rapport positif à soi » est intersubjectivement conditionné. Pour ce faire, il analyse la manière dont il est factuellement rendu possible par l'existence de trois tonalités vitales et affectives par lesquelles on se vise implicitement soi-même à titre de sujet pratique qui se croit, pour ainsi dire, digne de l'être et se trouve motivé par là à s'engager dans le monde. Grâce à la « confiance en soi », le sujet éprouve une certaine sécurité fondamentale qui lui permet de nouer des liens avec les personnes et de s'investir dans les mondes sociaux ; grâce au « respect de soi », il se sait membre d'une communauté dans laquelle ses droits individuels et le principe égalitaire qui leur est lié lui assureront une certaine dignité ; grâce à « l'estime de soi », il peut considérer les résultats de son activité, ainsi que les propres particularités de son identité, comme quelque chose qui possède une valeur et un intérêt que les autres peuvent comprendre.

Honneth, dessinant par contraste les trois types d'expériences négatives de mépris correspondant à ces trois tonalités affectives, voudrait désigner ce qui peut servir de points de départ à certaines luttes sociales, celles qui visent à réaliser ou à transformer sur des bases élargies les conditions de la reconnaissance intersubjective des membres de la société[41]. Ainsi, la violence physique ou morale atteint la confiance en soi ; l'absence de droits et l'exclusion nuisent au respect de soi ; l'humiliation rend impossible l'estime de soi. Ce seraient là les trois modalités caractéristiques du rapport à soi distordu : en perdant la confiance en moi-même, le respect de moi-même, l'estime de moi-même, je perdrai l'énergie indispensable à me réaliser, autrement dit à considérer les différents éléments du soi comme ce qui accompagne naturellement ou motive le projet de se réaliser. Et c'est parce que cette distorsion n'est pas totale qu'elle peut être comprise comme le préalable à des révoltes et à des luttes. Quoi qu'il en soit, ce que l'on tirer des analyses honnethiennes, c'est que la déformation de la communication avec soi-même ne constitue pas le bon modèle du rapport à soi distordu ; il faut plutôt penser à la faiblesse d'une sorte de sympathie primitive envers

[41] *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, ch. 8.

soi-même et d'une sorte d'envie, qui est un aspect de ce que l'on peut appeler la vitalité, de traduire dans le monde et devant autrui ce que l'on est par des actes et des pratiques. Je suis séparé de ce que je suis parce que me fait défaut l'impulsion qui rendrait possible l'engagement pratique.

L'analyse de Honneth peut être qualifiée de sociologique. Elle considère d'abord que les éléments du monde du soi qui, s'ils sont niés, négligés, oubliés diminuent l'individu, dépassent de loin les impulsions primitives favorisées par Freud : la réalisation de soi implique que la « nature interne » de la personne soit également constituée par des identités culturelles et des manières de participer à la vie sociale. Ensuite, cette analyse considère le besoin de reconnaissance interpersonnelle comme une composante importante des besoins psychiques en général, et en particulier de ceux qui constituent le rapport positif à soi-même : la déformation du rapport à soi peut bien être considérée comme un effet de relations sociales irrationnelles et insatisfaisantes plutôt que comme un phénomène autonome. Bref, même d'un strict point de vue méthodologique, le rapport à soi manqué ne saurait être compris comme l'effet d'une décision individuelle par laquelle la nature se trouve réprimée. Honneth relativise ainsi le modèle vénérable, prégnant depuis la critique hégélienne de Kant et du judaïsme jusqu'à Freud, celui du refoulement actif par lequel le sujet exclut quelque chose de sa nature interne ou éloigne violemment, à son détriment, quelque chose de proche qui, pourtant, à certaines conditions, pourrait assurer une certaine intensité vitale. La non-satisafaction, socialement explicable, des besoins constitue un point de départ plus réaliste. C'est là une ouverture importante, dans la perspective d'une tentative de rattacher finalement l'analyse des différents moments de l'aliénation subjective à la théorie sociale critique et en particulier à un vrai concept de « pathologies sociales ».

En quel sens maintenant de telles analyses permettent-elles précisément de concevoir un rapport à soi *aliéné* ? Il faut d'abord remarquer que Honneth, parce qu'il se place fondamentalement dans la perspective d'une théorie de la justice sociale et des luttes destinées à la promouvoir, ne cherche pas à approfondir pour elle-même la nature de la subjectivation distordue ou pathologique. Dans *La Lutte pour la reconnaissance*, le sujet est méthodologiquement réduit à être un mouvement d'expression de soi ; et son rapport à soi, qui constitue certes l'élément premier dans la construction théorique, n'est considéré, en même temps, que comme une *condition* de la réalisation pratique de soi dans le monde et devant autrui. Dans la méthode de l'auteur, il ne s'agit que d'une forme. C'est sans doute la raison pour laquelle le terme « aliénation » ne se trouve pas significativement mentionné dans *La Lutte pour la reconnaissance*, en même temps que les conceptualisations qui lui sont historiquement liées n'y sont pas discutées. Non seulement, par contraste avec la tradition issue des idées de 1844,

l'expérience du sujet ne peut pas y être prise en compte en tant que telle (en particulier, sous les aspects de la souffrance et de la limitation), mais uniquement dans la mesure où elle conduit sur le théâtre social à la révolte et à la lutte, mais, de plus, les questions substantielles portant sur la nature, qu'elle soit perçue du point de vue existentiel ou du point de vue psychologique, du sujet et sur ses déformations possibles sont, pour ainsi dire, mises entre parenthèses dans le cadre théorique que l'auteur a choisi. Le sujet, analysé en amont de façon strictement intersubjectiviste, n'est saisi en aval qu'à partir du mouvement de se réaliser. Ainsi, le rapport à soi qui s'effectue dans le manque de confiance, de respect ou d'estime de soi n'est-il pas décrit dans la perspective d'une théorie de la dépossession et de la diminution de soi, mais uniquement *comme un obstacle dans le processus d'expression objective de soi*[42]. C'est pourquoi Honneth, pour caractériser le sujet qui entretient un rapport faux à lui-même peut éviter, contrairement au jeune Marx, de faire intervenir des concepts psychologiquement déterminés et phénoménologiquement chargés comme ceux de souffrance ou même de limitation de soi.

Néanmoins, on peut comprendre l'approche honnethienne des déformations du rapport positif à soi dans le mépris social comme une contribution involontaire à une théorie de l'aliénation dans le rapport à soi[43] . Elle attire d'abord l'attention sur les mécanismes d'altération par lesquels on sort d'une sorte de proximité à soi, solidaire d'un rapport positif à soi, pour aller vers une situation qui amoindrit le champ de l'activité du sujet, restreint ses possibles, au sens des « potentialités » dont la personne est intrinsèquement porteuse. En mettant en avant la confiance, le respect et l'estime que l'on se porte à soi-même, ce modèle complète très pertinemment la conceptualisa-

[42] Dans un ouvrage ultérieur, *La Réification* (voir le ch. 5), cette orientation méthodologique est transformée : le rapport pratique à soi est relativisé, le rapport à soi en général est désormais décrit comme un espace relativement autonome susceptible d'être affecté de distorsions spécifiques. Mais ces distorsions, Honneth veut qu'elles ne constituent que des cas particuliers dans la classe des rapports sociaux réifiants. C'est pourquoi il les rattache assez rapidement à des pathologies sociales : ainsi, le rapport réifiant à soi-même aurait-il un rapport étroit à l'automanipulation des affects et des compétences qui est exigée dans le monde du capitalisme actuel. Le rapport réifiant à soi-même, qui consiste à considérer ses propres affects, projets, capacités, comme de simples « choses » à simplement constater ou à produire de façon volontariste, ne semble pourtant constituer qu'un cas particulier du rapport aliéné à soi-même. Ce que la psychanalyse par exemple décrit comme un refoulement ou comme l'instauration de mécanismes de défense reste ainsi la cause d'un rapport aliéné spécifique mais, en l'occurrence, non réifiant à soi. Il ne faut probablement pas demander une trop grande unification théorique à ce niveau. Exclusivement axée sur le contraste reconnaissance de soi/réification de soi, l'entrée de Honneth dans le monde de la vie subjective considérée pour elle-même qui intervient dans son ouvrage récent, risque de s'effectuer dans une perspective un peu restreinte.

[43] C'est E. Renault qui, le premier et de façon tout à fait décisive, a proposé de reprendre certaines idées de la théorie de la reconnaissance dans le cadre d'une pensée de l'aliénation. Voir *Mépris social*, Bègles, 1999, p. 81.

tion issue de Freud, qui est axée sur le phénomène, indûment isolé, du refoulement. L'approche honnethienne fait également très bien voir, au-delà de sa focalisation sur le thème de la reconnaissance, le lien entre l'aliénation et l'insatisfaction des besoins. On comprend que l'aliénation –cette façon *d'être séparé d'une partie de soi-même* et *d'en pâtir* (en souffrir et s'en trouver limité)– se produit fréquemment lorsque des besoins fondamentaux, c'est-à-dire nécessaires à la formation et à la survie de l'individu humain sont insatisfaits, d'une façon telle que l'intérêt que l'on prend à ce qui constitue le soi d'une façon ou d'une autre s'affaiblit, est détourné ou devient exagérément sélectif. Finalement, au vu de ces conclusions, il n'est pas interdit de penser que l'analyse des rapports déformés avec soi-même gagnerait à être inscrite dans une théorie de l'aliénation subjective plutôt que dans le cadre d'une théorie généralisée de la reconnaissance[44].

Résumons nos acquis en quelques phrases. Il existe assurément un grand nombre d'« attitudes envers soi-même » (ou, plus précisément, envers les éléments du *Selbstwelt*) que nous sommes spontanément tentés de qualifier, soit d'un point de vue psychiatrique, soit d'un point de vue éthique, de « fausses », de « déformées », voire de « pathologiques ». Peut-on isoler un certain nombre de traits propres à ces attitudes ou même constituer une classe spéciale parmi elles qui peuvent être éclairés par le modèle de l'« aliénation » ? Il suffit pour cela que ces attitudes répondent à certains critères très généraux : il faut que je sois rendu étranger à des forces ou à des composantes internes, d'une façon telle (1) que ce mouvement dépossessif ait manifestement une influence globale, m'altère en pire et me diminue gravement d'une façon ou d'une autre (2) et aussi qu'il provoque en moi des phénomènes relevant de la souffrance subjective et de la limitation

[44] Cette nouvelle inscription supposerait assurément un réinvestissement pour ainsi dire post-intersubjectiviste de la conception du sujet. En effet, pour que l'usage de la notion d'aliénation ait un sens, il faudrait que celui-ci soit autre chose qu'une conscience pratique dirigée vers la réalisation de soi. Conformément aux idées de 1844, il faudrait d'abord que lui soit reconnue une plus grande épaisseur existentielle et psychologique –à commencer par une capacité, qui est bien *corporelle* à la base, à souffrir et à être limité qui serait pertinente pour l'analyse des pathologies sociales. En ce sens, c'est l'atteinte à la *Selbstheit*, à l'être-soi ou à l'ipséité (comme puissance d'être quelque chose qui est présent aux mondes et en est stimulé vitalement en tant que vivant) qui constitue la racine du pathologique, plutôt que l'atteinte au « rapport positif à soi », qui constitue sans doute un phénomène moins originaire et plus partiel Le sujet sensible et pathique est l'envers de l'activité par laquelle il se rapporte aux mondes. Et il faudrait ensuite que la capacité du sujet à viser de façon à la fois affirmative et appropriée les différents mondes en face desquels il se forme et vit soit reconnue comme au moins aussi importante que sa capacité à « se réaliser » au sens de richesses virtuelles et intérieures qui tendent à s'exprimer dans le monde. On pourrait dire que si l'absence de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi témoignent de manière privilégiée d'un rapport à soi aliéné, ce n'est pas seulement parce qu'elle constitue un obstacle dans la perspective de l'autoréalisation, mais, plus simplement, et avant cela, parce qu'elle ne permet pas de s'ouvrir de façon appropriée au monde interne.

objective : ce sont ces phénomènes primitifs qui forment en effet le socle de ce que l'on pourrait appeler l'*Unselbstheit*, le fait de ne pas (pouvoir) être soi-même. Ces critères semblent assez peu sélectifs. Mais ils permettent de dessiner tout de même un ensemble de rapports à soi si distordus qu'ils isolent la puissance d'agir actuelle, le sujet en tant qu'agent, de ses ressources internes. Et cela d'une façon telle que ces dernières en viennent à apparaître comme étrangères au sujet. Pour donner un contenu à ce résultat, nous avons raisonné à partir de deux traditions disciplinaires à l'intérieur des sciences humaines. À partir de la psychiatrie, c'est la figure pathologique d'un sujet radicalement séparé de son monde interne qui s'est dessinée : la simple existence de la catégorie de « schizophrénie », ainsi que les riches prolongements sociologiques consécutifs à sa promotion en psychopathologie, montrent comment l'on peut envisager de relayer avec des instruments intellectuels modernes les intuitions de Marx sur le rôle du rapport à soi manqué et faussé au sein du phénomène global d'aliénation. À partir de la psychanalyse, l'image d'un sujet qui n'entretient plus de relation vivante avec des parties entières de son soi a pu être précisée. Pour élucider cette configuration et ses fondements normatifs, les deux concepts de « communication avec soi » (Habermas) et de « rapport positif à soi » (Honneth) ont été introduits et discutés : ils forment une base solide pour l'interprétation des résultats des acquis des sciences humaines qui ont été évoqués. Parler d'aliénation ici, c'est évoquer une relation à soi-même qui, faute d'être soutenue par cette présence à soi affirmative, ne possède plus les caractères minimaux pour que l'on puisse dire que l'expression de soi constitue ce que Marx appelait la « libre activité physique et intellectuelle ».

B. L'aliénation comme distorsion du rapport à autrui

À côté de l'aliénation dans le rapport à soi-même, l'aliénation dans le rapport à autrui et au *Mitwelt* en général constitue le deuxième moment du phénomène d'*Entfremdung* par lequel la vie individuelle passe à côté d'elle-même et se trouve dépossédée de son pouvoir doublement *présentifiant* de s'ouvrir et de s'exposer à l'un des mondes par rapport auquel, pourtant, elle ne peut manquer de se définir. Comme le montre la conception honnethienne qui relie très nettement l'impossibilité d'établir un rapport positif à soi-même et les défaillances de la reconnaissance intersubjective – qui peuvent être vues comme deux sources convergentes d'aliénation–, cette distinction a surtout une valeur analytique, tant les phénomènes ainsi invoqués se recoupent et se ressemblent. Néanmoins, ce moment de l'aliénation

subjective comporte un certain nombre de structures particulières qu'il convient de décrire pour elles-mêmes.

On se souvient d'ailleurs comment les *Manuscrits de 1844* raisonnaient en cette matière. Ils suggéraient, sans entrer dans les détails, l'existence de mécanismes par lesquels la perte de la communication interhumaine induit une disparition de la communauté humaine puis, finalement, une distorsion de la nature humaine elle-même.

> D'une manière générale, la proposition selon laquelle l'homme est rendu étranger (*entfremdet*) à son essence générique signifie qu'un homme est rendu *étranger à l'autre*, comme chacun d'eux est rendu étranger à l'essence humaine.
>
> L'aliénation de l'homme, et, en général, tout rapport dans lequel l'homme fait quelque chose de ce qu'il est, ne se réalise, ne s'exprime, que dans le rapport où l'homme se tient en relation avec les autres hommes.
>
> Donc, dans le rapport du travail aliéné, chaque homme considère autrui selon la mesure et selon le rapport dans lequel il se trouve en tant que travailleur[45].

Mais, en-deçà de l'utopie d'une société réconciliée par l'instauration d'une communication pleine et authentique entre les individus qui les ferait sortir de leur étrangéreté réciproque, Marx se montrait surtout sensible à ces déformations qui constituent les à-côtés, les compléments ou des conséquences *relativement spécifiques* de la réification induite par la constitution moderne des systèmes d'action objectivés. Il se laisse ainsi apparemment guider par l'intuition selon laquelle ce qu'il faut faire lorsque l'on veut continuer à parler d'« aliénation », c'est décrire ce qui se passe quand, sous l'influence de causes sociales, les personnes ne sont plus capables d'entretenir entre elles des rapports authentiques : plus exactement quand les sujets traitent les partenaires de leurs interactions de manière inconvenante, inappropriée eu égard aux exigences normatives inhérentes à l'interaction humaine en général.

Ainsi, à suivre l'orientation suggérée par le texte de Marx, l'aliénation dans le rapport au *Mitwelt* (lequel comporte aussi bien des personnes que des composantes de l'esprit objectif –autrement dit quelque chose qui est gouverné par des règles permettant d'agir en fonction de rôles institutionnalisés reconnaissables par autrui) se manifeste d'abord par une distorsion singulière infligée au rapport qu'un individu entretient *actuellement et activement*, à autrui et non pas par le fait de simplement *subir* quel-

[45] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p.64 ; tr. fr. (modifiée), p. 65. Nous soulignons.

que chose[46]. Ce sont certes des formes d'interpersonnalité socialement données qui sont aliénantes, mais il s'agit toujours d'une aliénation qui passe par moi et dont je suis complice. C'est ce caractère qui permet de *définir* ce que veut dire être aliéné et pas seulement d'*illustrer* cette notion, ce qui se passe lorsque je parle de quelqu'un d'« aliéné » par son milieu social. Comme l'écrit Marx d'ailleurs, à l'origine, c'est moi qui *deviens* étranger à l'autre, c'est moi qui *me rends* étranger à lui... Ce que suggère donc le propos de 1844 à l'encontre de toute prédominance du motif « victimaire », c'est que le concept d'aliénation, si jamais nous choisissons de suivre les suggestions qu'il contient par son étymologie ou par ses usages dans la langue philosophique de ces deux derniers siècles, invite à commencer les analyses des aspects individuellement vécus des pathologies sociales par le fait que, évidemment toujours en liaison avec des causes sociales irréductibles aux simples relations entre personnes, c'est *moi* qui ne suis pas en mesure de m'ouvrir à autrui de façon convenable, d'une façon qui me permette d'être moi-même par contrecoup. C'est le fil conducteur d'une dégradation qualitative de l'activité par laquelle je m'ouvre et me rapporte à un monde qu'il faut suivre d'abord quand il est question d'aliénation : ce fil conducteur permet de penser comment une activité dégradée rend le soi étranger à soi-même et étranger à ce qu'il vise pourtant nécessairement (ici, le *Mitwelt*). Je suis donc aliéné lorsque fait défaut le pouvoir de reconnaître autrui dans sa force contraignante d'altérité –pouvoir implicitement supposé par des auteurs comme Sartre ou Lacan dont nous avons analysé certains apports au chapitre précédent.

Cependant, même s'il la saisissait, il est clair que Marx ne cherchait pas à fournir un *concept* théorique d'une telle modalité de l'aliénation-altération de l'être-pour-autrui. C'est que la critique du capitalisme (à l'époque *centrée* autour du modèle hégéliano-feuerbachien de la perte du produit du travail, même si elle n'était déjà pas *réductible* à ce modèle) lui semblait avoir réglé une fois pour toutes la question des causes et des modes d'être de ces formes d'aliénation caractérisées par une distorsion structurelle des rapports interpersonnels. La dénonciation du rapport instrumental à autrui suffisait en 1844 à désigner le principe même de l'inconvenance éthico-morale en général. La différence –et la complémentarité– de l'aliénation au sens des médiations parasitaires objectivées et l'aliénation

[46] L'évolution récente du thème de la reconnaissance chez A. Honneth semble confirmer l'intérêt qu'il y a à commencer l'analyse des déformations de l'être-pour-autrui par le soi-sujet plutôt que par le soi-objet. Sous le terme de « réification », Honneth (*La Réification*, ch. 3) comprend maintenant l'attitude par laquelle un sujet *se refuse pratiquement* à reconnaître autrui, alors que ses recherches avaient portées jusque là sur les effets du déni de reconnaissance sur le sujet qui en est victime. À juste titre sans doute, il estime avoir atteint un niveau plus profond de l'expérience par ce déplacement du centre d'intérêt premier d'une théorie de la reconnaissance.

qui intervient au niveau de ce maillon faible du monde vécu qu'est le psychisme individuel, c'est-à-dire au sens de la déformation des conditions générales de la possibilité de l'être-soi étaient bien entrevues, mais pas vraiment conçues.

Face à cette précipitation, la mise au jour des *médiations psychologiques et existentielles* qui, seules, légitiment l'usage du terme « aliénation », s'avère de nouveau incontournable. Certes, sauf exceptions, aucune grande forme de relation avec autrui typifiée dans le langage ordinaire, dont on peut espérer qu'il reflète en partie ces médiations, ne peut être déclarée *par elle-même* aliénante (pour celle ou celui qui l'éprouve) ou encore aliénée – au sens indéterminé où, telle une manifestation incontestable de bêtise et d'aveuglement, elle ferait que nous serions structurellement séparés par sa faute des possibles privilégiés qui nous définissent dans ce que nous avons de meilleur, ou simplement dans la normalité moyenne du genre humain auquel nous appartenons. Par exemple, et contrairement à ce qu'ont soutenu certains philosophes classiques, ce que l'on appelle la jalousie, l'envie, le mépris, la haine, la cruauté, la servilité, etc., peuvent être effectivement aliénants (ou témoigner d'une situation aliénée) au sens qui vient d'être un peu précisé, mais ils peuvent aussi bien ne pas l'être si les schémas culturels en vigueur ou les circonstances permettent à ces affects de conserver une signification positive déterminée. Il en va de même pour les situations de dépendance affective extrême (par exemple dans le cadre des relations amoureuses et/ou domestiques) qui semblent pourtant répugner aux cultures portées à une valorisation de l'autonomie personnelle. À la réflexion, sur la base d'un concept seulement *formel* de l'être-soi-même, nous ne disposons pas de moyens conceptuels sérieux pour concevoir tous ces phénomènes comme pathologiques en eux-mêmes, et le besoin ne s'en fait pas d'ailleurs sentir, que ce soit au point de vue psychiatrique ou du point de vue de la théorie critique de la société. Pour nous, de telles relations ne sortiront de l'ambivalence et deviendront pathologiques au sens de l'aliénation que lorsqu'elles conduiront à des conduites ou à des croyances notoirement aberrantes, ce qui n'est pas toujours forcément le cas.

La « passion » comme principe d'aliénation dans les rapports interhumains. L'état de nature

Dans le cadre lui-même encore inquestionné d'une anthropologie des passions, Spinoza avait bien senti cette nécessité de spécifier en un sens non moralisant la thématique de la relation à autrui structurellement déformée. Les apports qui ont résulté de cette prise de conscience méritent d'être brièvement évoqués.

Le propos de Spinoza relève, à première vue, d'un projet éthique classique qui entend décrire et répertorier les formes de vie interpersonnel-

les les plus rationnelles en elles-mêmes et les plus favorables à l'émergence de conduites de vie individuelles absolument rationnelles (celles des « sages »), et donc décrire par contraste les formes de vie irrationnelles et défavorables à la conduite de vie rationnelles. Mais son projet analytique de déduire « géométriquement » et systématiquement les types d'affections qui déterminent l'âme humaine infléchit ses analyses dans un sens inattendu. Car ce que cherche alors à faire l'*Éthique* pour répondre à cette exigence méthodologique, c'est montrer comment des relations à autrui peuvent être à la fois aliénées et aliénantes, installant autrui en position d'*alienus* radical, d'étranger menaçant : comment elles peuvent être à la fois perturbantes du point de vue de l'individu lui-même et objectivement déplorables en tant qu'elles installent la vie interpersonnelle *en général* dans l'élément de l'impuissance. Les passions qui naissent sur son terrain ne seront pas seulement réputées immorales, fausses, insuffisantes au regard d'un idéal éthique substantiel, mais représenteront surtout un moment d'enlisement sur la voie d'une actualisation de la puissance d'action inhérente au sujet humain individuel, en fonction duquel le discours se construit d'emblée. C'est ainsi par exemple que, de façon impressionnante, Spinoza décrira la haine (partie III, proposition 13, scolie) non pas en suivant le fil conducteur phénoménologique du mouvement d'aversion ou d'agression que l'on éprouve envers quelque chose ou envers quelqu'un, mais d'abord comme un *amoindrissement* (dans son approche, une forme de la « tristesse », *i.e.* de la diminution de la puissance d'agir) plus ou moins consciemment rattaché par le sujet lui-même à « l'idée » d'une cause extérieure déterminée. Proche de la thématique de la dépossession, il déplace définit la passion moins comme une vaine excitation ou une exaltation délétère propre à détourner de l'essentiel –c'est là l'approche privilégiée en général par les éthiques de l'Antiquité– que comme une dépendance qui enchaîne et donc limite l'individu de manière nuisible.

Maintenant, traitant des formes aliénées de la vie interpersonnelles, Spinoza part d'un concept non-monadologique de l'individualité psychologique. En effet, *l'imitation affective* (III, 27) constitue le principe d'une ouverture à l'autre et d'une résonance de l'autre en moi qui sont d'emblée constitutives du Soi : elle forme la présupposition concrète des diverses modalités de l'être-pour-autrui passionné. Comme le souligne A. Matheron, cette interdépendance structurelle ne constitue pas en elle-même une aliénation, pour autant que le terme soit pris en un sens un peu précis, mais elle forme bien l'élément général des aliénations qui, dans certaines conditions, déformeront la vie interpersonnelle avant de menacer de la défaire[47]. En première instance, la passion peut être qualifiée d'« aliénante » dans la

[47] *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 155

relation avec autrui lorsqu'elle déploie, dans l'élément de la vie interindividuelle (en y réagissant, en l'imitant, en enchaînant sur elle...), une passion déjà aliénée chez un individu (autrement dit un élément de sa vie affective qui n'est pas compris ni maîtrisé rationnellement dans un rapport à soi clarifiant, qui donc ne représente pas pour lui une augmentation de la puissance d'agir), engendrant par là des processus auto-entretenus difficiles à calmer et encore plus à arrêter. L'aliénation, au sens intuitif d'une distorsion profonde du rapport normal-optimal à autrui, naît donc des effets de démultiplication affective inhérente au mécanisme de l'imitation affective qui se nourrit d'une vie affective individuelle se développant uniquement dans l'élément de la passivité.

Sur cette base, Spinoza au cours du livre III de l'*Éthique* décrit l'enchaînement idéal-typique des passions qui, depuis l'ambition, en passant par l'envie, le sentiment de gloire (ou ses contraires issus de la frustration tels que la honte et l'humiliation, qui lui sont aussi peu sympathiques), convergent toutes vers la recherche de la puissance et de la domination dans lesquelles, fantasmatiquement, autrui serait constitué en miroir fidèle et en serviteur de mon auto-affirmation passionnelle. Il insiste également sur les mécanismes latéraux par lesquels les envies et les haines qui portent d'abord sur un individu se métamorphosent jusqu'à concerner toute la classe que l'individu est censé représenter aux yeux de ses adversaires passionnés. Ainsi, la détestation d'un étranger, peut-être issue au départ d'un simple malaise ou d'une surprise naïve devant des habitudes différentes, dégénère-t-elle en fureur ethnique ou nationale (*Éthique*, III, 46)... De même, je vais facilement détester ceux qui font l'objet de la détestation de ceux que j'aime (III, 45), ce qui conduit à des conséquences proches. L'appétit de domination décuplé par les effets de telles généralisations affectives latérales conduit finalement à la guerre (ou plus précisément à une sorte d'état de nature hobbésien encore plus immanent à la vie sociale qu'il ne l'était chez l'auteur du *Léviathan*), et, d'une certaine façon, c'est en fonction de cette issue (virtuellement) fatale que l'ensemble de la construction prend discrètement sens[48].

On peut donc conclure avec Spinoza qu'une passion dirigée vers autrui ou influencée par lui est subjectivement aliénée et/ou aliénante (c'est-à-dire s'écarte *considérablement* du meilleur de la vitalité de l'individu, du meilleur de ce qu'il peut être en lui interdisant d'être lui-même et constitue autrui en étranger) quand elle contribue –soit par sa propre exacerbation endogène, soit en se combinant à d'autres passions voisines, soit encore en se transformant en une passion plus violente– à *forger les conditions de la guerre*, c'est-à-dire d'une autodestruction des individus socialisés, bref

[48] *Op. cit.*, p. 221-222.

d'une autonégation des vivants et de la vie. On voit les avantages de la stratégie mise en œuvre, qui pourrait être reprise aujourd'hui dans un cadre naturaliste inspiré par l'évolutionnisme biologique et qui est, en tout cas, extrêmement séduisante dans la perspective qui est la nôtre d'une tentative d'explicitation de ce que veut dire une « relation à autrui aliénée », autrement dit une ouverture manquée au *Mitwelt*. De même qu'il a soin de les décrire avec toute la sobriété qu'implique la méthode géométrique, Spinoza ne mesure donc pas d'abord la dangerosité des passions à leur distance par rapport à un idéal spirituel positif de perfection ou d'autoréalisation complète de l'individu humain. Il les apprécie par rapport à une donnée immanente de l'existence factuelle : au risque brut de la violence destructrice qui concerne aussi bien, pour autant qu'une telle séparation puisse avoir un sens empiriquement, ceux qui éprouvent les passions que ceux qui en sont les cibles. Livrées à leur propre dynamisme, tel serait l'argument que l'on peut tirer de l'*Éthique*, elles conduiraient à cette manière extrême de s'opposer à la tendance constitutive de la vie et de la vitalité à s'intensifier en elle-même qu'est l'engagement dans le conflit guerrier. Dans cette perspective, une passion est mauvaise quand elle altère et diminue aussi nettement que durablement les individus *et* quand elle alimente, sous une modalité ou une autre, le cercle vicieux de l'autodestruction.

Mais, à la réflexion, ce critère ne semble pas assez discriminant au vu de la variété des phénomènes suggérés par la thématique générale des « rapports avec autrui aliénés ». Certes, le projet de mesurer « l'aliénation » au degré d'implication du psychisme dans les dynamiques délétères des passions qui reposent en dernier ressort sur les mécanismes de l'imitation affective –surtout, mais non exclusivement, en ce qu'ils alimentent les tendances ambitieuses, haineuses, dominatrices ou destructrices– reste, de toute évidence, parfaitement pertinent. Mais, sans doute inspiré par Hobbes et influencé par des circonstances historiques particulières, Spinoza, dans ce passage de l'*Éthique*, n'envisage apparemment la négation de la vie que sur le mode massif de la suppression physique de l'individu et la négation de la vie sociale que sur le mode de la guerre. Et sans doute s'oblige-t-il par là à un discours totalisant sur les passions à l'égard d'autrui qui n'est guère capable d'en repérer les ambiguïtés et les formes variées. Il semble donc que par rapport à Spinoza, qui fournit pourtant une première impulsion à cette tendance, nous ayons intérêt à desserrer encore plus résolument le lien entre la passion et l'aliénation : cette dernière mériterait d'être conçue comme un phénomène sous-jacent de distorsion du rapport à autrui qui peut, par exemple, alimenter une passion déterminée, s'en nourrir mais aussi parfois la refroidir, sans être absolument lié à elle. Bref, une passion n'est pas en elle-même aliénante (que l'on privilégie pour justifier ce vocable le point de vue de l'intéressé qui en pâtit ou celui de l'observateur critique qui

le constate) ; et, par ailleurs, il existe des formes d'aliénation du ou dans le rapport à autrui qui ne se laissent pas aisément, en tout cas pas complètement, décrire grâce à la sémantique classique des passions. De toute manière, nous ne devons pas nous sentir contraints par la thématique de l'état de nature et la nécessité de comprendre les mouvements de l'âme humaine en fonction de sa genèse idéale supposée. Cette orientation nous empêcherait de concevoir l'aliénation de façon plus générale, comme quelque chose qui vient transformer l'allure générale de la vie interpersonnelle, qui vient envahir l'atmosphère des interactions au point de la rendre encore moins respirable que d'habitude.

Cette orientation nous interdirait également de voir que les phénomènes « passionnels » décrits par les Classiques participent d'abord à des formes de vie qui sont simplement données, avec leur contingence et leurs droits propres, et par rapport auxquels la sémantique de l'aliénation s'avère bien trop lourde, et d'ailleurs inutile. Ainsi, les modalités diverses de l'amour ou de la haine, pour ne se référer qu'à ces deux types affectifs majeurs, ne correspondent pas à des façons de se détourner de soi et de développer des monomanies qui se répartiraient clairement, allant des formes anodines de la distraction aux formes pathologiques destructrices, qu'il faudrait alors qualifier de vraiment aliénantes. D'ailleurs, habituellement –et il n'existe guère, à la réflexion, de raisons convaincantes pour vouloir réformer cette convention–, nous n'utilisons pas le vocabulaire de l'aliénation dans le langage ordinaire pour qualifier les « passions » en général ou celles d'entre elles dont la réputation est la plus mauvaise, ni même pour désigner des traits de caractères qui tendent à gauchir la vie interpersonnelle d'une personne ou dans une collectivité donnée à cause de l'emprise qu'exercent sur elles certains fantasmes, certaines obsessions ou certaines croyances idiosyncrasiques plus ou moins fâcheuses. Nous utilisons ce vocabulaire pour tenter de nommer ce qui se passe lorsque l'habitude dérape et vire à la frénésie obsessionnelle, lorsque l'affect se met à fonctionner à la manière d'un principe de limitation objective massif ou d'une souffrance subjective particulièrement pénible pour l'individu et son entourage. Bref, une vie relationnelle avec autrui est alors dite « aliénée » parce qu'elle est soumise dans ses manifestations principales à une pression allant dans le sens de la simplification et de la rigidification extrêmes. Mais il est bien évident qu'à ce genre de différenciation ne peuvent correspondre que des critères très vagues, très incertains en fait, et de plus toujours fortement dépendants de leurs contextes d'application. Il ne faut donc pas espérer trouver là un critère net d'identification et d'interprétation des pathologies sociales, mais seulement l'indication forcément floue de syndromes auxquels ces dernières se rattachent souvent du côté de l'individu.

Le style aliéné dans les rapports avec autrui

De toute manière, et contrairement à un souhait qui resta encore celui de Spinoza, il n'existe pas de modèle normatif simple de la relation saine avec autrui qui puisse servir de guide à l'évaluation des formes pathologiques ou encore aliénées de rapport au *Mitwelt*. Pourtant, là encore, la médiation psychopathologique permet de limiter la portée du scepticisme abstentionniste qui pourrait naître de ce constat. Même sensibles à la diversité des complexions individuelles et acquis aux idées du relativisme culturel le plus décidé, nous soupçonnons intuitivement dans la vie ordinaire qu'il existe des façons de se rapporter à autrui –à la fois de le traiter et d'éprouver pour nous-mêmes sa présence– qui, même si elles ne relèvent pas directement du traitement *immoral* de la personne d'autrui, ne font pas l'affaire, qui ne conviennent pas, qui ne sont pas appropriées au mode d'être de l'autre en général. Si jamais nous connaissons cette littérature, l'ethnopsychiatrie a même certainement renforcé en nous ces intuitions en montrant que toutes les sociétés ont mis en place des schémas interprétatifs et des dispositifs (par exemple le chamanisme dans certaines sociétés archaïques) adaptés aux gens dont les conduites à l'égard d'autrui, sans toujours menacer de devenir criminelles, sont perçues comme bizarres et inquiétantes dans l'ensemble, et pas seulement comme inadaptées par rapport aux rôles sociaux que l'on estime les plus importants dans cette société[49].

Le contraste entre la santé et la maladie des corps (avec les diminutions qu'entraîne cette dernière) fournit assurément le socle de ce type de conviction : une relation aliénée à autrui doit diminuer et limiter comme le fait, dans un autre domaine, la maladie ; elle doit empêcher ce travail de compensation et d'élaboration face aux ratés, aux échecs, aux pertes et aux souffrances qui, selon la psychanalyse, caractérise la santé mentale. Pour réfléchir aux propriétés proprement psychologiques du phénomène d'inconvenance, le langage des passions, comme on l'a vu, n'est sûrement pas le plus commode, même s'il reste parfois utile. Mieux vaut partir du fait que la réflexion médicale et philosophique, le savoir psychologique diffus, la littérature et, en partie à leur suite, la psychiatrie classique, ont constitué des espaces discursifs dans lesquels ce savoir intuitif a tenté de s'expliciter, parfois de façon baroque, parfois dans une lourdeur positiviste ajustée aux fonctions des divers pouvoirs sociaux. Quelles que soient les préventions des experts devant les recours sauvages aux instruments savants, les catégories psychiatriques, puis psychanalytiques, se sont même progressivement vulgarisées. Des termes tels que ceux de paranoïa, de délire d'interprétation, de mégalomanie, de projection, de sadisme, de masochisme…– constituent ainsi aujourd'hui un riche répertoire, même s'il est un peu flou, dans lequel

[49] Voir G. Devereux, *Ethnopsychiatrie des Indiens mohaves* [1961], Paris, Synthélabo, 1996.

nous puisons spontanément de quoi alimenter l'impression que la vie interpersonnelle d'un individu, sous des formes qui, d'ailleurs, peuvent se généraliser à tout un groupe, peut se mettre à dérailler. Il ne s'agit pas, prétextant de tels faits, de ramener l'*Entfremdung* au sens de Marx à l'aliénation au sens de Pinel ou à la perversion et d'installer par là la psychiatrie en science-pilote. Certes, nous supposons méthodologiquement que toutes les modalités de la déformation aliénante en général *doivent* croiser des symptômes psychotiques et parfois des perversions[50] : c'est ce qui corrobore leur caractère pathologique. Mais, avec ces références psychopathologiques, il ne s'agit pour nous que de montrer que, correctement comprise, la notion d'*Entfremdung* se laisse expliciter grâce à des thèmes que la psychiatrie post-pinélienne, celle qui envisage les crises majeures dont est susceptible le sujet capable d'être soi-même, a dû rencontrer, bien qu'elle ait été mue par d'autres intérêts de connaissance. La thématique de l'« aliénation » issue de Marx rencontre alors *certains aspects* des symptômes de la maladie mentale tels qu'ils ont été appréhendés par *certains courants* de la médecine mentale contemporaine.

Ainsi, derrière la continuité apparente du développement des connaissances psychopathologiques qui se réfracte partiellement dans le langage ordinaire de notre époque, certaines inflexions intellectuelles importantes méritent d'être relevées. Par exemple, la tentative binswangérienne de refondre les thématiques de la psychiatrie analytique classique dans un cadre inspiré par la phénoménologie husserlienne et heideggérienne ne saurait être oubliée. Pour Binswanger, la pathologie ne signifie plus que l'intelligence affaiblie devient incapable de rendre raison de la conduite des autres et de s'ajuster à leurs attentes moyennes. De même, il serait inexact, en tout cas peu éclairant, de parler de la résurgence involutive d'un égocentrisme primordial ou d'évoquer l'autisme schizophrénique, insiste le psychiatre. Quelle que soit l'explication étiologique retenue, la pathologie signifie, plus profondément, que se produit une altération générale des structures de l'intersubjectivité humaine ou du *Mitsein*. Du point de vue de la psychiatrie existentielle, on parlera ainsi d'aliénation pour évoquer une déformation radicale des modes constitutifs de l'être-avec-autrui, une façon dont les conditions même d'accès au *Mitsein* en général sont contradictoirement violées par des formes relationnelles. Aliénée serait ainsi, par exem-

[50] Sartre a montré dans *L'Être et le néant* comment, à distance des lourds présupposés de la psychiatrie du 19e siècle, nous pouvons faire usage du vocabulaire de la « perversion » pour nommer les formes de l'être-pour-autrui qui vont dans le sens d'une réification extrême d'autrui par soi ou de soi par autrui. Nous dirions que la tension pulsionnelle qui soutient normalement l'ouverture au *Mitwelt* se fige alors dans des mises en scène où la dépossession aliénante du rapport à l'autre cherche, pour ainsi dire, une compensation directe par laquelle je posséderais autrui ou par laquelle il me posséderait.

ple, une forme de relation sociale ou un ensemble de formes par lesquelles devient impossible une communication au sens fort d'un véritable être-avec, avec le double moment d'identification empathique et d'une distance qui laisse advenir l'altérité. Dans une autre perspective, aliénés serait également une forme de relation ou un ensemble de formes qui contrediraient les conditions d'une reconnaissance entre les personnes, laquelle constitue pourtant le milieu naturel de la socialité. Bref, le *Mitwelt*, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui appartient à autrui à titre de personne singulière et au monde interpersonnel (« l'esprit objectif », avec ses règles et ses rôles), ne *s'ouvre* véritablement qu'à celle ou à celui qui adopte une attitude appropriée. Même si Binswanger lui-même ne s'oriente pas dans cette direction, les positions qui mettent en avant « l'attitude communicationnelle » et « l'attitude de reconnaissance » comme deux exemples de ces conditions d'une ouverture réussie sont extrêmement vraisemblables. Comment une telle approche peut-elle donner lieu à des analyses empiriques déterminées ? On s'appuiera ici sur quelques pages fameuses de Binswanger centrées autour de la notion de maniérisme[51].

Ce qui nous fait souvent trouver étranges la conduite du schizophrène, c'est moins la nature des gestes et des attitudes qui la composent que leur forme, à savoir leur caractère très appuyé, outré et emphatique, explique Binswanger. On n'y rencontre pas seulement un *décalage* au sens de l'inadéquation situationnelle, mais aussi une manière de toujours frôler la caricature dans l'exécution même. C'est cette conduite que Binswanger compare au *maniérisme* en art –une façon fatigante de multiplier les artifices et les insistances qui maintient à distance de tout naturel dans la relation aux autres. Prendre une pose suffisante et sûre d'elle-même, mimer avec conviction un type professionnel ou un personnage historique, être attiré par ce qu'il y a de calculé, d'étudié et de recherché dans une conduite courante, décliner systématiquement un trait de caractère qui, normalement, ne deviendrait perceptible que dans certaines occasions précises, développer de façon alambiquée, dans les relations sociales, des stéréotypes auxquels on a été confronté –voilà quelques exemples simples de ce type « maniériste » dégagé par Binswanger. Le schizophrène « maniéré » qui *emprunte* donc des éléments au *Mitwelt* (des attitudes observées chez autrui) qu'il *réinvestit* ensuite dans ce même *Mitwelt* (en les mimant de façon répétitive devant les partenaires d'interactions sociales) de façon inappropriée, semble donc

[51] Voir *Trois formes manquées de la présence humaine* [1956], Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002, p. 118-223, et l'excellente synthèse de Tatossian dans *La Phénoménologie des psychoses*, p. 50-51. Dans *La Perte de l'évidence naturelle* [1971], Paris, PUF, 1991, Blankenburg (p. 157-178), plus classiquement, lie la schizophrénie à la perte de la capacité empathique par rapport à autrui, laquelle constitue d'après lui une forme particulière de cette *défamiliarisation* du monde qui définit l'essence de la maladie mentale.

s'éloigner deux fois de l'attitude avec autrui qui rend possible une communication sans laquelle le sujet ne peut-être soi-même.

Cette perte du naturel, le psychiatre suisse la rapproche, quant à lui, des analyses heideggériennes de l'inauthenticité propre à l'existence « moyenne », c'est-à-dire médiocre, de l'être-au-monde. La médiocrité, dans *Être et temps*, c'est le fait d'être pris dans le monde au sens de l'impossibilité d'être soi-même. Heidegger, approfondissant le contenu de la catégorie première d'« inauthenticité », désignait sous le terme « On » l'instance responsable de cette capture[52]. Au départ, ce choix terminologique ne renvoyait pas à une sorte de sociologie d'amateur méprisante qui se complairait, dans l'esprit de Flaubert, de Nietzsche ou de la *Kulturkritik*, à souligner la bêtise et le conformisme « démocratique » des masses grégaires. Il fallait plutôt y voir une description plausible de la manière dont la part inévitablement anonyme de notre vie (au sens où les gestes et les croyances mises en œuvre dans le quotidien glissent le plus souvent le long de rails déjà mille fois empruntés) peut prendre dans certains cas une importance disproportionnée, obsédante, dégradante ; par exemple comment, à terme, la vitalité de l'espace public de discussion peut s'engluer dans la routine consumériste ou dans la versatilité de la mode. En mobilisant la thématique existentielle du « On » au profit d'une phénoménologie des formes manquées de la présence au monde qui est appelée à constituer la base descriptive de la psychopathologie, Binswanger radicalise cette orientation non moralisante du propos heideggérien, parfois rendue méconnaissable dans le texte d'*Être et temps*, il faut bien l'admettre. Le maniérisme du schizophrène –cette accentuation systématique des gestes et des attitudes là où elle est hors de propos– manifeste par excellence l'emprise du On –et c'est là un apport important par rapport à Heidegger– jusque dans les usages du corps propre. Il illustre de façon extrême la façon dont l'adoption passionnée des séries gestuelles inhérentes aux rôles sociaux s'empêtre dans le grossissement caricatural, multipliant, comiquement ou pathétiquement selon les cas, les signes d'allégeance aux règles techniques du comportement normal et prévisible, révélant aussi un vide intérieur que seul le conformisme maladroit et fanatique peut venir remplir. Parler du maniérisme inauthentique comme d'une façon empiriquement intéressante de s'évader de l'attitude communicationnelle ou de l'attitude de reconnaissance semble offrir une perspective plus sûre que celle qui s'en tient à une simple critique du « On ».

Pour reprendre les métaphores artistiques de Binswanger, il s'agit donc, avec la schizophrénie, de l'enfermement dans un certain *style relationnel* –au contenu empirique infiniment variable– qui fait penser à celui

[52] *Être et temps*, § 26.

du maniérisme guindé et suscite l'impression d'une attitude empruntée ou décalée. L'aliénation dans la vie interpersonnelle, c'est ainsi, au départ du moins, la maladresse avec les autres systématisée, l'absence de tact et la négligence devenues règles d'existence, l'exagération dans la conduite élevée au rang d'une sorte de loi morale –une ritualisation théâtrale systématisée. Le fait de ne pas dé-couvrir autrui, de ne pas le viser de manière appropriée, s'incarne ainsi pratiquement dans des attitudes générales qui forclosent la communication possible en refusant très souvent, voire toujours, de reconnaître *a priori* en autrui un partenaire avec lequel on peut s'identifier empathiquement et qui apparaît capable d'être inattendu ou singulier, et donc d'appeler chaque fois des réponses différentes ou des réactions ajustées. Du coup, les manifestations d'autrui se réduisent à des prétextes tous semblables qui, au lieu de conduire à des libres improvisations appropriées aux situations singulières, déclenchent la répétition mécanique de mélodies pauvres et toutes faites[53]. Le corps imitatif se retrouve tout seul à opérer. La diversité des règles et des rôles qui gouvernent ordinairement les interactions sociales s'efface : l'esprit objectif est manqué. Ou encore, d'après la description de Binswanger, la vie sociale n'oscille plus pour le schizophrène que difficilement autour des stéréotypes acquis et des schémas figés ; ou plutôt les gens ne savent rien faire entre eux *à côté* de l'application de ces stéréotypes et de ces schémas qui, de toute manière, constitue la matière première des interactions sociales. La réduction d'autrui au statut de prétexte, au sens d'un *stimulus* sollicitant quasiment l'acte réflexe, conduit à une réification qui me réduit moi-même au statut mécanique. Parallèlement, la communication verbale emprunte systématiquement des détours compliqués : allusions obscures, déplacements projectifs où, par exemple, l'individu devient d'autres personnes et ne s'adresse pas à son interlocuteur présent[54]. Bref, comme Marx l'avait suggéré, quoiqu'en un sens plus étroit, il y a donc aliénation quand j'entre dans des formes sociales d'interaction qui m'obligent à traiter autrui comme une chose. Autrement dit, ajouterions-nous, non pas seulement lorsqu'il est considéré dans la perspective instrumentale impliquée par la rationalisation sociale et la marchandisation capitaliste, mais, bien avant cela, au sens où l'on s'y prend avec lui d'une manière simpliste, comme lorsque nous nous bornons à ce

[53] Dans sa tentative d'une phénoménologie spécifique de la psychose commençante, H. Grivois a bien mis en valeur la manière dont la condition initiale de ces symptômes se rattache à une déformation globale de la structure primordiale de l'être-avec-autrui, à savoir la réciprocité. En effet, cette condition consiste selon lui en un « vécu paroxystique » composé de trois éléments : « sentiment d'être au centre de la totalité des autres, surprise d'occuper seul cette place, incapacité d'en fournir une signification durable ». *Naître à la folie*, Paris, Synthélabo, 1992, p. 21.

[54] Sur la déformation systématique de la communication dans la communication, voir H. Searles, *L'Effort pour rendre l'autre fou*, *op. cit.*, ch. 5.

minimum qui consiste à ne nous intéresser aux objets que dans le mesure où nous pouvons les manipuler de manière efficace ici et maintenant. L'aliénation signifie donc ici l'impossibilité de communiquer avec autrui, au sens où, dans la communication digne de ce nom, il est à la fois le *destinataire* d'actes de paroles (et, à un degré moindre de complexité, d'attitudes ou d'actes) et l'*auteur* d'actes et d'attitudes qu'il me faut comprendre.

Dans les cas particuliers, il peut exister des conséquences différentes au fait de ne plus savoir se présenter à autrui que de cette manière inconvenante et de ne plus savoir interpréter ce qu'il dit et fait, à l'exemple du schizophrène de Binswanger –d'avoir acquis l'habitude de ne pas savoir s'y prendre avec lui, de ne pas le comprendre selon ses phénoménalisations propres. Selon les cas, cela peut consister à ne pas savoir le traiter comme une personne appelant le respect, comme un semblable avec lequel on devrait toujours pouvoir viser la réciprocité et l'égalité, comme un individu dont les particularités et les réalisations méritent *a priori* l'intérêt, ou encore comme un sujet vulnérable qui doit susciter le soin et l'attention soucieuse. Intuitivement, nous avons là en effet quatre attitudes qui, chacune à sa manière, sont porteuses de reconnaissance et de communication possible. En introduisant ce vocabulaire éthique, nous n'identifions pas le ratage de l'ouverture au monde d'autrui en général à la méchanceté ou à la faute morale. Nous n'essayons que de formuler approximativement le genre de transgressions normatives admises dans nos typifications ordinaires qui, lorsqu'il s'agit de personnes particulières et plus seulement de structures d'interaction, peut être impliqué dans le fait d'avoir pris l'habitude de manquer le *Mitwelt*, c'est-à-dire de se détourner des voies par lesquelles *ego* pourrait reconnaître *alter* ou communiquer avec lui. Réciproquement, on peut dire que si les formes des relations interpersonnelles ne savent plus emprunter à d'autres ressources que celles qui ont pour conséquence l'un ou plusieurs de ces quatre types positifs de conduite, il est vraisemblable –et pas plus que vraisemblable– qu'elles dénotent une distorsion structurelle dans le rapport à autrui. Si l'organisation de mes rapports avec autrui est, de façon prédominante, marquée par les quatre attitudes déformées que nous avons signalées, les conditions fondamentales du maintien de l'ouverture au *Mitwelt*, conditions que les deux termes de « communication » et de « reconnaissance » permettent d'exprimer, *risquent* de n'être plus réunies.

La fictionnalisation d'autrui : trois scénarios freudiens

Une telle approche qui, pour expliciter ce que peut vouloir dire une « relation à autrui aliénée », part de l'individu qui n'est plus capable d'entretenir des rapports *convenables* à autrui peut-elle démontrer sa fécondité sur le plan empirique et en particulier pour la théorie sociale ? Nous voudrions le suggérer brièvement en établissant la façon dont ces formes

psychiques d'aliénation peuvent se relier à l'étude des rapports sociaux pathologiques.

Soit l'exemple de l'analyse du fascisme chez Horkheimer et Adorno[55]. Celui-ci se trouve décrit comme un syndrome historique formé à la fois par les haines nationales-raciales, les théâtralisations et les idéologisations communautaires, enfin par le *leadership* fort sur fond d'autoritarisme étatique. C'est sur le premier phénomène, qui correspond historiquement surtout à l'antisémitisme, qu'Adorno et Horkheimer concentrent des tentatives d'explication qui n'apparaissent pas trop dépendantes de la vision panoramique et catastrophique de l'auto-négation de la « rationalisation » occidentale qu'ils cultivent par ailleurs dans la *Dialectique de la raison*. À son propos, ils s'opposent aux explications habituelles qui invoquent des faits religieux ou économiques. Les deux auteurs inscrivent clairement leur vision de l'antisémitisme dans une interprétation spéculative de l'effondrement de la civilisation (issu de la « rationalisation ») engendré par ses progrès mêmes ; ils le comprennent même comme la manière dont le début de révolte contre la civilisation se trouve récupéré par elle et, du coup, la conduit à ses conséquences les plus extrêmes, se retournant en une barbarie jusque là silencieuse. Mais à un niveau moins élevé de généralité, s'attachant aux conditions psychologiques concrètes de l'avènement de la phase contemporaine de la rationalisation, Horkheimer et Adorno identifient *trois conditions* de la montée en puissance politique de l'antisémitisme, trois tendances qui, en se cristallisant autour de la haine des juifs, en viennent à fusionner de manière historiquement unique. (1) *Le sadisme*. Il se traduit par les pulsions meurtrières, s'accomplit dans les massacres génocidaires et s'explique, selon les auteurs, par une sorte de radicalisation de la violence originaire inhérente à l'arrachement de l'homme à la nature : il s'agirait d'une intolérance devenue folle à l'auto-affirmation de la vie qui se fixe sur certaines victimes privilégiées au gré des circonstances. (2) *La paranoïa*. Comme structure justifiant la violence chez les masses hypnotisées, comme manière qu'a l'agresseur de traiter ceux qu'il agresse comme les vrais agresseurs, elle constitue une structure ambiguë : elle a été à la fois nécessaire à l'émancipation humaine (pas de raison sans décision *a priori* de traiter la nature comme *autre*, c'est-à-dire comme menaçante et donc de l'agresser), mais elle a aussi été ce que la raison émancipée de la nature a voulu combattre. L'antisémitisme représente une brutale réactualisation et une simplification de cette tendance paranoïaque intérieure à la civilisation, contenue en elle et contenue par elle. (3) *L'identification autoritaire*. Adorno et Horkheimer affirment que l'antisémitisme qui leur est

[55] Voir, dans la *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1973, surtout les « Fragments sur l'antisémitisme ».

contemporain et qui été capable d'acquérir l'influence politique que l'on sait a cessé d'être une conviction individuelle au sens classique du terme. Il s'assimilerait plutôt désormais, selon eux, à une sorte de réflexe, à une croyance conformiste commandée par l'autorité, laquelle, selon les deux auteurs, exerce désormais une emprise hypnotique quasi immédiate sur les individus : cette forme de haine reflèterait surtout l'avènement de pouvoirs face auxquels les sujets absorbés dans la masse ont perdu les moyens de réagir parce que le puissant, représentant de l'autorité en général, est idéalisé de façon fantasmatique et que ses mots d'ordre sont toujours acceptés.

On en conclura qu'au-delà de la critique audacieuse de la civilisation, la *Dialectique de la raison* interprète l'antisémitisme, en tant qu'il constitue une des pièces maîtresses du syndrome fasciste, comme le résultat d'une agrégation entre des éléments qui vont tous dans le sens d'*une déformation primordialement cognitive du rapport à autrui*[56], qui devient ainsi le pôle privilégié des investissements, destructifs (dans le cas des populations détestées) ou idéalisants (dans la cas du *leader* autoritaire aimé), de toute manière pathologiques. L'antisémitisme se présenterait ainsi non pas comme le résultat d'une tendance du corps social à se chercher un « bouc émissaire » dans les périodes de crises pour concentrer ses sentiments négatifs sur un groupe particulier. Il faudrait plutôt le comprendre comme une forme historiquement typique de la collectivisation d'une relation, « irrationnelle », déformée à autrui, qui est l'aliénation même : comme un aboutissement historique remarquable du processus par lequel autrui est imaginé selon les besoins d'une vie psychique réactive et non pas compris selon son être.

À la réflexion, cette interprétation de l'antisémitisme fasciste comme condensé et résumé d'une distorsion généralisée et polymorphe du rapport à autrui est conforme à une évolution interne à la pensée de Freud : celle qui considère qu'il peut exister des traits communs aux différentes manières pathologiques, c'est-à-dire pour lui *régressives*, de traiter autrui qui, en même temps, ne se laissent pas analyser dans le cadre d'une explication des névroses. Ces manières pathologiques associent dans des proportions variées les deux mécanismes normaux inhérents, selon la psychanalyse, à la formation interpersonnelle du moi : *l'identification* à la personne aimée et *la projection* sur une personne donnée de propriétés que le moi a besoin de lui prêter, en tant qu'elle se distingue de ce que Freud appellerait une relation « objectale », autrement dit une relation dans laquelle autrui n'est pas man-

[56] Même en dehors de tout ancrage freudien, certains courants de la psychologie actuelle insistent eux aussi sur le primat de l'élément cognitif dans la construction fictionnelle d'un autrui tout prêt, sur cette base, à être détesté et agressé. Voir par ex. A. T. Beck, *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*, New York, HarperCollins, 2000.

qué dans son mode d'être. L'idée de distinguer entre relations saines et anormales à autrui *en général* n'appartient certes pas explicitement au projet freudien. Mais elle pourrait résulter d'une systématisation –déjà quasi sociologique– de certains des concepts et de certaines des hypothèses élaborés par Freud dans des contextes différents. Sans doute, même après l'introduction de « la pulsion de vie », Freud n'a jamais mesuré le caractère pathologique d'une relation avec autrui à son éloignement par rapport à une norme morale quelconque, par exemple par rapport à un idéal de réciprocité capable de fonder une unité sociale harmonieuse. Mais sans revenir au vocabulaire classique des passions, il n'en reste pas moins convaincu qu'il existe des formes de l'interpersonnalité, des façons de se conduire avec autrui qui, d'un point de vue évolutionnaire, peuvent être qualifiées d'immatures ou de perverties sans être pourtant réductibles à des types névrotiques.

À regarder le contenu doctrinal de la psychopathologie psychanalytique, Freud associerait ainsi cette anormalité non-névrotique de la relation à autrui à une fantasmatisation, à une *fictionnalisation* –le plus souvent haineuse ou comportant des éléments ambivalents, haineux, plus ou moins prégnants– *de l'autre*, autrement dit à une imprégnation de la relation par un imaginaire à la fois identificatoire ou projectif dans lequel l'autre doit d'abord jouer un rôle conforme aux attentes d'un moi dominé par l'inconscient, dominé par les défenses mises en place par contre ce qui menace l'intégrité du sujet. Ce rôle peut être ainsi celui de l'agresseur, de modèle idéalisé, de la victime, pour ne citer que quelques types classiques, d'ailleurs capables de se combiner entre eux. Le moi, en tant que partenaire de l'interaction se trouve alors redéfini par contrecoup par ces projections dont il est l'auteur. Les orientations freudienne suggèrent ainsi que c'est en quelque sorte, la *perception délirante ou quasi délirante* de l'autre, perception qui permet de le réduire au rang de personnage dans une image figée ou un récit stéréotypé –et qui m'installe moi aussi par contrecoup dans des rôles prédéfinis– qui constituerait la limite idéelle de cette absorption de l'être-pour-autrui par les besoins inconscients d'un sujet qui oscille entre identification et projection. Méthodologiquement, cette approche n'a pas besoin, à titre de contraste, de supposer l'idéal illusoire d'une relation *pure* à autrui, c'est-à-dire exempte de contraintes de la fictionnalisation et des structures narratives. Ce que l'on peut maintenir, c'est que, pour Freud, il existe sûrement des seuils au-delà desquels on bascule dans une relation aliénante/aliénée, autrement dit dans des formes où les relations normales de l'accès à l'autre se trouvent déformées d'une façon telle que la possibilité pour l'individu « d'être lui-même » s'en trouve endommagée. En empruntant des éléments disparates aux textes freudiens, nous chercherons donc à montrer que la conception des sources psychiques du racisme antisémite chez Horkheimer et Adorno permet de révéler, grâce à un matériau historique déterminé, l'existence chez Freud d'une espèce de théorie implicite des formes typiques de la fictionnalisation d'autrui comprise comme principe de la relation aliénée/aliénante à autrui.

–*L'identification autoritaire* que la *Dialectique de la raison* interprète comme la source historique de la généralisation du racisme antisémite a, selon Freud, sa racine dans l'idéalisation amoureuse telle qu'elle s'applique à la personne du *leader* politique charismatique[57]. En hasardant cette hypothèse, Freud relie déjà une part des conduites irrationnelles à un débordement de l'affect sur la perception qui conduit à des constructions imaginaires dans lesquelles l'autre est mis en scène. Mais il ne s'en tient pas à l'idée selon laquelle l'attachement et le désir font que ce qui est aimé apparaît, illusoirement, comme essentiellement aimable ; il analyse les mécanismes précis de cette perception sous influence affective. Ceux-ci se rapportent bien évidemment à la formation d'un idéal du moi sur la base de l'identification. Selon Freud, pour faire l'objet d'un attachement intense de nature virtuellement irrationnelle, la personnalité aimée (le *leader*) doit évoquer le modèle primitif sur lequel s'est étayée la constitution de cet idéal –en l'occurrence le Père le plus souvent. Freud suppose même que l'attachement au groupe et la sociabilité devraient être conçus comme une extension de cet attachement à la personne de l'environnement incarnant la défense et l'autorité. Ainsi, dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, Freud semble très curieusement décrire le phénomène du *leadership* fort comme nécessaire et constitutif de la personnalité en général et de la vie sociale, comme si une relation profondément aliénée, autrement dit fondée sur une profonde méconnaissance –idéalisante ou bien haineuse par dérivation, étant donnée l'ambivalence inévitable des sentiments évoqués– de l'autre était nécessaire à la formation de la personne. À distance de cette lecture, il paraît plus légitime de comprendre l'identification autoritaire, qui se situe au principe de certaines attitudes politiques ou de certaines croyances idéologiques, comme une façon de réveiller certains des aspects les moins rationnels et les plus archaïques du développement psychologique de la personne. La haine envers des populations et des groupes de personnes naît sur fond d'une crédulité première dans laquelle l'arrière-plan identificatoire des relations à autrui revient au devant de la scène sous sa forme la plus crûe.

[57] Voir *Psychologie des masses et analyse du moi* [1921] in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1998..

–La projection paranoïaque. On sait que Freud interprète la paranoïa et les délires dont elle s'accompagne comme un phénomène régressif. Celle-ci ramènerait l'individu à un stade primitif où l'individu se prend lui-même comme objet de satisfaction pulsionnelle. Pour le *narcissisme,* qui n'est pas l'auto-érotisme, l'objet doit encore être identique à l'objet ou du moins lui être fortement apparenté. Dans le développement ontogénétique, ce stade est préservé sous la forme desexualisée de la bienveillance à l'égard du semblable, à moins qu'elle ne se manifeste dans la pulsion homosexuelle ou dans une combinaison sociale de ces deux éléments. Mais la régression narcissique qui est, selon Freud, au principe du délire paranoïaque, n'est pas un pur et simple retour à un mode d'existence quasi-autarcique. Loin de se borner à exclure autrui du champ des investissements possibles ou à l'ignorer, elle s'accompagne de *représentations spécifiques des autres,* qui donnent lieu à ces scénarisations délirantes dont les *Mémoires* du Président Schreber, longuement commentés par Freud, proposent des illustrations pittoresques[58]. Il n'y a donc pas amoindrissement de la *libido,* de l'être-pour-autrui, il n'y a pas suspension des relations avec autrui, mais, le plus souvent inversion d'un amour primitif, qui se trouve refoulé. Ce que l'on peut ajouter, c'est que ce qui ne s'est pas transformé en haine a été transféré au moi : le narcissisme secondaire devient aussi délire de surestimation « La [partie de la] *libido* devenue libre est dans la paranoïa adjointe au moi, utilisée pour l'agrandissement du moi »[59]. Voulant rattacher l'analyse de la psychose paranoïaque à une étiologie franchement douteuse de l'homosexualité, Freud n'a jamais vraiment cherché à appliquer ce modèle aux passions collectives du type de l'antisémitisme. Mais il est clair que celles-ci sont bien éclairées par le syndrome complexe constitué en même temps par le jeu du retournement du persécuté en persécuteur, par la formation de délires raisonnants et de mythologies justificatrices, et enfin par une fascination pour l'autre qui se retourne en haine et en surestimation de soi.

–La scénarisation perverse. La conception finale du sadisme et du masochisme chez Freud est complexe, mais on peut la résumer en quelques phrases. Il voit dans ces phénomènes deux directions empruntées par une même force originaire, qui révèlent respectivement deux relations complexes qui existent entre la libido et la pulsion de mort ; il prête à la pre-

[58] « Le mécanisme de la formation du symptôme dans la paranoïa, écrit ainsi Freud, exige que la perception interne, le sentiment, soit remplacé par une perception venant de l'extérieur. C'est ainsi que la proposition "je le hais ! " se transforme par *projection* en cette autre : Il me hait (me persécute), ce qui m'autorisera ensuite à le haïr ». *Le Président Schreber, op. cit.*, p. 61.

[59] *Ibid.*, p. 71.

mière (la tendance sadique) une tendance à *résister* à la seconde (la masochiste), non pas seulement une tendance à faire autre chose qu'elle, mais à la combattre et à la détourner de son cours naturel. Cette lutte aboutit selon Freud à la constitution d'une *association* particulière des deux pulsions originaires sous la forme d'un rapport à la réalité extérieure dominé par la tendance à l'appropriation violente et à la destruction, tendance par laquelle la pulsion de mort est amenée à déplacer sa cible. Cependant, une partie de cette stratégie échoue, et l'association entre les deux pulsions conduit alors à la constitution d'un « masochisme primaire », sorte de condition de possibilité des masochismes empiriques (sexuels par exemple), par lequel l'individu cherche à être agressé. Émerge alors un *autre,* un extérieur auquel les pulsions peuvent attribuer leur propre violence : comme dans la paranoïa, *il faut* qu'autrui soit responsable de la violence qu'exerce le moi. D'un point de vue ontogénétique, le relais permettant l'actualisation de ces formations psychiques est à situer dans le processus de liquidation du complexe d'Œdipe, plus précisément dans les corrélats de l'apparition du surmoi. Freud suppose en effet que ce complexe est constitutif de la formation de l'individu et qu'y sont mobilisées des forces sadiques et des forces masochistes. Ainsi, il *doit* y avoir un sadisme nécessaire du surmoi (à cause de sa dimension répressive) et un masochisme non moins nécessaire du moi (qui accepte cette répression et l'approuve finalement). Le sadisme et le masochisme de l'adulte, à titre de conduites sexuelles ou de style de vie interpersonnelle, doivent donc être compris non seulement comme des synthèses entre les deux forces originaires de l'affirmation vitale et de la poursuite de la mort, mais aussi comme des résurgences régressives de certaines postures archaïques du sujet en train d'être assujetti, en train d'apprendre ce que coûte l'assujettissement. Ils offrent chacun des espèces de combinaisons entre identification et projection. Ainsi dans la conceptualité finale de Freud[60], sadisme et masochisme cessent d'être de simples perversions sexuelles (comme c'était classiquement le cas dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*) pour devenir, pour ainsi dire, des existentiaux, des modes généraux de l'être-avec-autrui. Sadisme et masochisme, selon Freud, déclinent chacun une façon de chercher à séjourner dans certaines figures archaïques encore indemnes de toute intersubjectivité réciproque, et, en ce sens, narcissiquement confortables, bien qu'elles soient marquées par l'assujettissement ; ils sont aussi des façons d'accepter de payer le prix de cette position en termes de violence exercée ou subie. Là encore, la possibilité d'une extension des résultats de ce genre d'analyses à la sphère des pathologies de la vie sociale paraît possible et légitime (le sadisme comme

[60] Voir surtout « Le problème économique du masochisme » in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1990, p. 287-297.

attitude envers certaines populations minoritaires), même si Freud ne semble pas y avoir songé.

On peut conclure en quelques mots. Nous étions partis de la question suivante : qu'est-ce qu'un un style de relation *aliéné* à autrui, et, plus généralement, à l'esprit objectif, autrement dit un être-pour-autrui globalement manqué, qui passe à côté de lui-même et qui empêche par contrecoup l'individu qui le met en œuvre d'être lui-même ? Comme l'avait aperçu Heidegger avec sa description du « On » en tant que modalité fausse de la vie interpersonnelle et de la vie sociale, le phénomène originaire, le phénomène par lequel une forme de rapport à autrui peut être qualifiée d'« aliénée » en un sens un peu précis, est celui par lequel l'individu contrevient directement à un *type d'ouverture à l'autre* qui est caractéristique de la vie humaine forte et qui se comprend vraiment. Plus précisément, ce phénomène consisterait en ce que le sujet se soustrait *a priori* aux symétries de la reconnaissance *constitutives* pour la vie humaine et la socialité et qui se soustrait aux exigences découlant de ces symétries. Un style de relation avec autrui est aliéné quand ce qui forme la condition de possibilité de l'ouverture à autrui en général tend à disparaître. Autrement dit, quand le sujet ne veut plus reconnaître autrui et revient pour cela aux formes archaïques de l'interpersonnalisation identificatoire et projective. Aux lésions infligées par le déni de reconnaissance, il faut donc ajouter, de ce point de vue, les blocages *du côté du sujet appelé à reconnaître*, puisque c'est à eux que le vocable de l'« aliénation » paraît le mieux convenir. Ces blocages, il nous est apparu qu'ils comportaient tous un *moment* de perception délirante ou plus exactement fictionnalisante d'autrui.

L'idéalisation propre à l'amour hypnotisé, la projection paranoïaque qui transforme l'autre en objet de crainte et de haine, la scénarisation perverse autour du schéma de l'agression, constituent ainsi trois cas typiques du mouvement par lequel une relation à l'autre prend une forme *aliénée*, au sens où elle prive structurellement le soi qui en est le sujet de la possibilité d'un accès à l'autre dans l'élément normal de la reconnaissance. Par métonymie, nous pouvons aussi qualifier –non exclusivement, mais principalement– d'aliéné(e) celle ou celui qui se laisse entraîner dans ces histoires-là, c'est-à-dire qui se laisse entraîner inconsciemment à imaginer un autrui qui ne peut par essence ni reconnaître ni être reconnu et chez qui cette impossibilité retentit sur l'ensemble de la vie relationnelle. Suivant Freud, nous avons rappelé que ces trois orientations pouvaient être interprétées comme le résultat d'investissements pulsionnels régressifs. Comme souvent, l'auteur de *L'Interprétation du rêve* ne propose, quand il s'agit de psychopathologie, que des modèles particuliers, destinés à des applications locales même s'il ne renonce pas à certains principes explicatifs englobants (qui ici

gravitent autour de la régression). Mais avec Horkheimer et Adorno, nous avons vu que les pathologies sociales caractéristiques de l'épisode fasciste font prendre conscience de la cohérence de la problématique qui s'est involontairement dessinée chez le fondateur de la psychanalyse. Certes, par là, les deux auteurs proposent plus une collectivisation rapide des concepts de la psychopathologie freudienne qu'une approche prudente des interactions entre pathologies sociales et pathologies individuelles. Dans le texte sur l'antisémitisme en tout cas, victimes d'une philosophie de l'histoire catastrophiste, ils ne s'intéressent pas aux modalités précises par lesquelles les phénomènes sociaux aliénants et les aliénations subjectives du rapport à autrui s'appellent mutuellement. Mais il n'en reste pas moins que l'on peut apprendre d'eux comment une problématique des rapports aliénés à autrui qui s'explicite dans le sillage de la psychanalyse freudienne constitue encore une voie privilégiée pour concevoir la manière (nécessairement pluraliste) dont l'aliénation au sens de la déformation de la nature d'une société et l'aliénation au sens de distorsions affectant l'individu doivent s'expliciter l'une l'autre.

C. L'aliénation comme distorsion du rapport au monde

Avec l'aliénation dans le rapport à soi et l'aliénation dans le rapport à autrui, l'aliénation dans le rapport au monde (au sens de l'*Umwelt*) constitue le troisième moment, sans doute le plus complexe, du phénomène de l'aliénation subjective dont les contours ont été dessinés sur une base critique. Dans le chapitre précédent, nous l'avions en effet introduite indirectement, en tant que corruption d'un pouvoir originaire d'ouverture compréhensive au monde. C'est de ce pouvoir que partaient tacitement les sociologues que nous discutions (Bourdieu, Boltanski) afin de défaire les conclusions fallacieuses que l'on avait l'habitude de tirer, dans le cadre de la philosophie classique de l'aliénation, de cette catégorie elle-même. L'aliénation bien comprise apparaît ainsi comme la corruption de ce pouvoir que l'on invoquait contre les usages anciens de cette notion même. Mais comment faut-il l'appréhender plus concrètement ? Concevant l'aliénation subjective, la *Selbstentfremdung*, celle qui ne se laisse pas entièrement ramener à la production d'objectivités sociales réifiantes, Marx insistait déjà, on l'a vu, sur la distorsion du rapport à soi et sur la déformation du rapport à autrui qui la définissent. Mais c'est l'aspect par lequel la totalité du rapport au monde du travailleur et, au-delà, de l'homme moderne, se trouve diminuée et pervertie qui retenait le plus son attention.

> L'*argent*, –*moyen* et *pouvoir* universels, extérieurs, qui ne viennent pas de l'homme en tant qu'homme et de la société humaine en tant que société, –moyen et pouvoir de convertir la *représentation en réalité* et la *réalité en simple représentation*, transforme tout aussi bien les forces *essentielles réelles et naturelles de l'homme* en représentation purement abstraite et, par suite, en imperfections, en chimères douloureuses, que, d'autre part, il transforme les *imperfections et chimères réelles*, les forces essentielles réellement impuissantes qui n'existent que dans l'imagination de l'individu, en *forces essentielles réelles* et en *pouvoir*. Déjà d'après cette définition, il est donc la perversion générale des *individualités*, qui les change en leur contraire et leur donne des qualités qui contredisent leurs qualités propres.
>
> [...] Si tu supposes l'homme en tant qu'homme et son rapport au monde comme un rapport humain [autrement dit sans la corruption induite par l'argent], tu ne peux échanger que l'amour contre l'amour, la confiance contre la confiance, etc. Si tu veux jouir de l'art, il faut que tu sois un homme possédant une culture artistique ; si tu veux exercer de l'influence sur d'autres hommes, il faut que tu sois un homme dont l'action soit réellement animatrice et stimulante pour les autres hommes. Chacun de tes rapports à l'homme –et à la nature– doit être une *manifestation déterminée*, qui réponde à l'objet de ta volonté, de ta vie *individuelle, réelle*.[61]

L'antimonétarisme assez conventionnel de cette page ne doit pas faire obstacle à la réappropriation contemporaine de l'intention philosophique générale qui guidait son auteur. Il ne doit pas non plus inviter à restreindre finalement de nouveau la portée de la pensée de l'aliénation à une théorie des médiations sociales autonomisées, dont l'argent a évidemment constitué un paradigme majeur dans l'histoire de la pensée économique et philosophique. Ce que dit ce texte, c'est que l'aliénation est d'abord quelque chose qui arrive à des *sujets*, même si cet événement est profondément lié à l'existence de médiations objectivées qui exercent un effet réifiant sur les rapports sociaux. Plus précisément, du point de vue de Marx, il y a aliénation dans mon rapport au monde en général lorsque ce rapport ne se laisse plus comprendre *en même temps* comme l'expression des forces dont je suis porteur et comme une puissance capable de révéler les richesses déjà propres à ce monde. Marx raisonne ainsi à partir du modèle de l'entr'expression, *i.e.* de l'actualisation réciproque et réussie des *deux* termes de la relation agent-monde. Et il conçoit le travail comme le *medium* privilégié qui permet de réaliser effectivement cette entr'expression. C'est ce qu'il explique en mobilisant les exemples très simples, voire même naïfs, que constituent le pouvoir illusoire d'acheter des choses que l'on ne peut pas faire soi-même ou l'impossibilité de réaliser ses talents par manque

[61] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 124-125 ; tr. fr (modifiée), p. 122-123.

d'argent. En fait, on peut dire qu'avec son concept d'aliénation, Marx manifestait ici trois intentions à la fois : (1) saisir le lien existant entre l'instauration, chez les individus, d'un *rapport faussé avec le monde* et la *fausseté intrinsèque de ce monde* (au sens de son irrationalité éthico-morale) ; (2) montrer que ce sont les institutions sociales (ici, le salariat industriel) qui se trouvent au cœur de cette dialectique délétère ; enfin (3) dire que, de manière non-contradictoire avec ce qui précède, c'est la déformation du lien que *l'individu* entretient effectivement avec le monde en général qui constitue l'élément dans lequel cette configuration s'exprime en premier lieu. À notre sens, cette ligne argumentative mérite d'être intégralement maintenue, et en particulier la focalisation sur les institutions sociales.

En cette matière, il faut d'abord noter que la façon dont Marx raisonnait en 1844 laissait ouverte la possibilité d'une définition formelle, c'est-à-dire à la fois moins déterminée et plus ajustée à la variété empirique des situations. Si l'on cherche à reprendre cette définition formaliste, on dira qu'une institution sociale (ou un ensemble d'institutions) peut être qualifiée de pathologique et, en particulier, d'aliénante si elle *a besoin* que les gens qui y participent soient liés à elle par des rapports distordus et lorsqu'elle tend aussi à *susciter* de tels rapports distordus –du genre de ceux que Marx évoquait en 1844. Bien que de telles formulations puissent être aisément ramenées à l'expression d'une culture laïcisée, individualiste et critique qui, si intéressante qu'en aient été certaines de ses manifestations, reste absolument *particulière*, on explicitera cette formule en la précisant de la façon suivante : une institution sociale, toutes choses égales par ailleurs, *risque d'être aliénante* dès qu'elle cesse de pouvoir être comprise par la plupart de ceux qu'elle concerne comme le produit perfectible d'une coopération sociale digne de ce nom, c'est-à-dire comme à peu près juste et comme pouvant rencontrer l'idéal vague de l'épanouissement humain. La fonction de point de repère, de soutien et de stimulant de la vie sociale qui est celui des institutions perçues comme bonnes s'efface alors devant la contrainte, qu'elle soit refoulée, effectivement éprouvée ou même acceptée.

L'attachement névrotiquement conservateur (par suridentification à un rôle social) à une institution constitue une modalité frappante de ce rapport pathologique. Mais, de façon plus simple, une institution risque également d'être aliénante dès que prévalent les éléments qui ressortissent manifestement à la domination pure et simple, à l'humiliation des personnes ou la répression injustifiable de forces qui cherchent à s'y manifester. Notre thèse, qui nous semble conforme à l'intention du jeune Marx, sera que les rapports pathologiques aux institutions sociales ou les institutions pathogènes elles-mêmes –qui forment souvent deux facettes d'un même syndrome– se détachent *sur un fond de rapports distordus au monde en général*. Nous

comprenons ainsi comme possiblement « aliénantes » des institutions sociales ou des façons de se relier à des institutions sociales lorsque nous saisissons à quel point elles peuvent entrer dans des rapports de composition et de synergie avec certaines manières générales de « manquer le monde » qui marquent l'individu existentiel-psychologique qui n'est pas lui-même, qui ne jouit plus de toute sa santé –au sens très général et peu exigeant où celle-ci implique quelque chose comme une ouverture compréhensive et créatrice, portée par les attitudes appropriées, à un certain environnement. Du point de vue sociologique, elle se traduit alors chez beaucoup d'individus par un rapport déformé au monde que l'aliénation objective, celle des puissances sociales indûment autonomisées qui ont constitué une des cibles privilégiées de la critique sociale depuis 1844, appelle naturellement ou à laquelle du moins celle-ci s'articule facilement.

Comment définir des rapports distordus au monde en général ? On sait que, depuis Hölderlin, c'est un modèle naturaliste qui a porté la pensée du rapport au monde dans la perspective de la philosophie de l'aliénation. Selon un schéma qui restera secrètement prégnant jusqu'aux *Manuscrits de 1844* et à la *Dialectique de la raison*, Hölderlin interprète en effet le déclin historique postérieur au moment grec comme l'expression d'un syndrome dans lequel *l'éloignement des hommes par rapport à la Nature universelle*, et en particulier à la *belle* Nature qui forme leur premier environnement, s'accompagne d'un rapport distordu à la nature propre de l'être humain, laquelle se traduit à son tour par l'instauration de rapports sociaux inauthentiques et oppressifs. Dans l'explication critique, il existe donc un privilège ontologique de l'aliénation de la Nature, elle-même symbolique d'une soustraction générale du monde, d'une non-donation ou d'une donation non-découvrante du monde. À l'âge où la problématique écologique est assurément appelée à reconfigurer de nombreux aspects de la théorie sociale, l'idée selon laquelle la première des dépossessions est celle du Monde et que l'éloignement de la Nature en constitue le cœur retrouve évidemment une partie de son extraordinaire pouvoir d'attraction[62]. Et cela d'autant plus que l'ouverture aux trois mondes du Soi est bien représentable comme quelque chose qui s'*étaye* sur des opérations constitutives de cette chose naturelle que reste l'organisme vivant et qui, plus précisément, est vraiment

[62] En l'occurrence, la pression politique issue des questions environnementales ou des questions liées au corps et à la vie biologique ne correspond pas forcément à une contrainte extrinsèque. Elle rejoint des hypothèses bien fondées à propos du psychisme individuel. Ainsi, dans la tradition psychanalytique, H. Searles est l'un des trop rares auteurs à avoir souligné combien est structurant du point de vue ontogénétique l'établissement d'un rapport apaisé, fait en partie d'une ouverture compréhensive qui ne relève nullement de la « maîtrise », aux objets, à l'environnement, aux animaux. Voir les réflexions trop peu connues de *L'Environnement non-humain*, Paris, Gallimard, 1986, qui permettent de corriger l'interpersonnalisme galopant de la majorité de la psychanalyse post-freudienne.

porté par l'exercice des puissances du corps propre. Mais, une fois mise de côté la témérité spéculative qui consiste à vouloir penser *du point de vue* de l'événement originaire de la séparation qui isole celui qui est en train de devenir un sujet et dévitalise le monde en train de devenir une masse d'objets, de telles réflexions demandent à être appuyées sur un socle moins incertain. Une explication psychopathologique de la perte du monde, une analytique existentiale informée par la problématique éthique, une sociologie des illusions et des idéologies, constituent des exemples classiques de discours capables de prendre le relais des intuitions de ce genre. Ils visent la façon dont le monde peut *être manqué* ou bien *se dérober* à tel point que notre rapport à lui s'en trouve structurellement altéré –exactement au sens hölderlinien et marxien de l'aliénation.

Rapport aliéné au monde vécu et monde vécu aliénant : l'incompréhensible et l'invivable

Pour analyser ces manières qu'a le monde d'échapper au Soi et, du coup, de « s'étranger » (*sich entfremden* au sens de *sich verfremden*), il apparaît naturel de se rattacher d'abord à un certain nombre de thématiques phénoménologiques. En face du dispositif marxien trop lourd, trop axé, ici, sur la correspondance entre les forces de la nature interne et de la nature externe, les analyses métaphysiquement neutres des formes premières de l'être-au-monde s'imposent en effet comme des garanties de pertinence indispensables.

Cependant, c'est un fait bien connu que l'analyse du « monde vécu » conduite par Husserl s'effectue souvent sous l'influence d'une sorte de préjugé harmoniste qui soulève des difficultés : elle s'en tient généralement au circuit qui va des investissements (les attentes par exemple, et plus généralement l'ensemble du *préconstitué* qui me permet de me retrouver dans le monde) aux confirmations empiriques constamment apportées par le monde. Car à suivre les analyses elliptiques et méthodologiquement orientées dans un sens bien particulier de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, il existe une sorte de primat, au moins logique, des cas dans lesquels je rencontre le *succès* dans la mise en œuvre du préconstitué –un succès qui confirme à la fois la pertinence de ce préconstitué et la rationalité du monde, ou plutôt qui se situe à la racine de cette pertinence subjective et de cette rationalité objective. C'est cela qui, pour Husserl, semble constituer la toile de fond de ce qu'il nomme le « monde de la vie quotidien ». Ainsi, ce sur quoi il faudrait préférer raisonner, c'est sur ces moments où les choses se passent comme on l'avait en gros pressenti, répondant aux anticipations que les typifications sédimentées qui les concernent laissaient parfaitement prévoir. Certes, le projet d'une « science du monde de la vie » ne constitue qu'une voie d'accès parmi d'autres à

l'autoréflexion transcendantale que vise la phénoménologie, de sorte qu'on pourrait dire que Husserl n'a jamais voulu fournir qu'un cadre très général qui se prête ensuite à des orchestrations de toutes sortes. D'ailleurs, les expériences négatives de déception et de distance au monde ne supposent-elles pas une confiance préalable, du type de celle que la phénoménologie cherche à décrire ? Il n'en reste pas moins que l'idéal épistémologique de certitude absolue, transporté, à partir du domaine des idéalités qu'atteignent les sciences authentiques, jusqu'aux conditions concrètes de l'expérience ordinaire, lesquelles indiqueraient toutes la direction de la donation évidente d'un monde unifié et structuré, peut sembler limitatif au point de vue des intérêts d'une « science du monde de la vie ». Dans ces conditions, on peut dire que Husserl perd l'avantage gigantesque que ses visées descriptives et analytiques lui conféraient par rapport à la construction spéculative hégélienne. En effet, quoique très fâcheusement dirigé par le *télos* de la suppression de la différence de l'objet et du sujet, autrement dit de la possession de soi-même acquise sur fond d'appropriation totale de la réalité, le texte de la *Phénoménologie de l'esprit* avait précisément montré comment l'inadéquation entre, d'une part, l'horizon d'attente quant à ce qui doit advenir dans le monde et la capacité d'action sur le monde et, d'autre part, ce que ce monde s'avère être effectivement au cours de l'expérience que le sujet en fait à un moment donné, constituait le ressort essentiel du mouvement de l'esprit. L'idée que Hegel mettait en scène de cette manière était que c'est surtout quand le monde se révèle *insatisfaisant*, suscitant par là toute une série de conduites *pratiques* comme la révolte morale ou la fuite ascétique, que la conscience est amenée à s'engager dans des processus d'apprentissage destinés à élargir son horizon, à complexifier ses schémas d'appréhension, pour lui permettre, sans qu'elle le sache, de se *réconcilier* avec lui sur de nouvelles et de meilleures bases. C'était introduire un problème, ainsi que certains moyens théoriques de le résoudre, que Husserl ne pouvaient guère intégrer à son propos, pourtant bien plus fiable quant à son orientation philosophique d'ensemble.

Indépendamment du propos fondationnaliste de Husserl et de l'exigence de réduction à la subjectivité pure, ce style d'analyse s'est d'ailleurs révélé depuis Schütz d'une grande puissance d'éclaircissement empirique, par exemple dans le cadre de la théorie sociale. Le préjugé harmoniste a permis l'épanouissement d'analyses aussi fortes que nouvelles dans les sciences humaines. Elles ont semblé confirmer rétrospectivement la façon dont l'être-au-monde naturel est apparemment celui d'une intimité maternelle propre à une présence enveloppante rassurante par sa normalité ou encore celui d'un constant contact avec un sol terrestre qui, par définition, ne se dérobe jamais. On est d'abord chez soi dans le monde, et la prégnance des métaphores du séjour et de l'enracinement marquent ce primat

de la tranquille domesticité qui n'est certes plus, comme chez Hegel ou chez le jeune Marx, tacitement conçue à travers les catégories totalement égarantes de la « possession » matérielle, de la « propriété » (*Eigentum*) de choses particulières, ce qui représente déjà un progrès philosophique considérable. Comme le dira Patocka, qui, en radicalisant Husserl, clarifie le statut du monde vécu parce qu'il le comprend de manière non transcendantale comme un monde *naturel* (au sens de ce qui est à la fois absolument évident hors réduction et donné par lui-même), c'est seulement avec le surgissement (tardif, à en croire son analyse) d'autrui et des conduites d'hostilité dont il est parfois capable qu'advient la possibilité d'être confronté à la négativité – en l'occurrence à la froideur d'une inquiétante inhospitalité[63].

Au vu de cette tradition harmoniste (qu'un auteur comme Merleau-Ponty tend parfois à tirer du côté d' une philosophie de l'indifférenciation fusionnelle du moi et du monde), on pourrait dire qu'un des grands apports phénoménologiques de Heidegger consiste à avoir tenté d'accorder une signification quasi transcendantale à *l'échec* dans le rapport au monde et à l'inhospitalité principielle de l'*Umwelt* qui en découle, en insistant sur les deux expériences cardinales de la défaillance des utilisables environnants et de l'angoisse. Car dans la perspective de l'analytique existentiale, les ratages par lesquels le monde me fait sentir à mes dépends qu'il n'est pas qu'accueillant ne constituent pas seulement des exceptions qui confirment la règle. Certaines expériences de ce genre révèlent bien une *altérité réciproque persistante* du Soi et du monde, de sorte que les échecs dans le rapport au monde vécu, ainsi que les défaillances propres à ce monde lui-même qui, de ce fait, ne peut pas être saisi ni devenir le terrain d'exercice d'une pratique assurée de ses succès, ne sont pas phénoménologiquement anecdotiques.

On sait que c'est la mise en vedette du thème de l'angoisse (*Angst*) qui symbolise le mieux cette inversion du préjugé harmoniste. Dans le passage concerné, Heidegger commence par distinguer de façon assez conventionnelle la peur (qui vise un étant particulier) et l'angoisse, plus indéterminée. Mais, rapidement, il apparaît que le thème le plus insistant du § 40 de *Sein und Zeit* est que cet ordre d'exposition de bon sens, qui pourrait pourtant déjà faire intervenir l'angoisse comme un affect capable d'opérer une remise en question des familiarités précipitées avec le monde et comme un *dérivé* de la peur, n'est pas le meilleur. Car selon l'ordre ontologique réel, *l'angoisse*, qu'accompagne l'impression d'une inquiétante étrangeté des choses, *est première* non seulement par rapport à la peur, mais aussi par rapport à la familiarité rassurante : « Le hors-de-chez-soi *(Das Un-zuhaus)*,

[63] « Le monde naturel et la phénoménologie » (1967) in *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, La Haye, Kluwer, 1988 p. 41.

écrit ainsi Heidegger, doit être conçu du point de vue de l'ontologie existentiale comme le phénomène le plus originaire »[64]. Ici, l'affirmation hautement paradoxale du primat du rapport défamiliarisé, angoissé, au monde a, en dernier ressort, une portée éthique. Elle signifie que, selon Heidegger, nous devrions comprendre les déperditions propres à l'état d'« inauthenticité », lequel inverse l'état « originaire » du *Dasein*, comme des façons de *fuir* une certaine possibilité –Heidegger dit même : de se l'aliéner, c'est-à-dire de l'éloigner de soi– : à savoir la possibilité, même jamais clairement aperçue comme telle, de l'angoisse, c'est-à-dire d'un rapport au monde dans lequel celui-ci se donne comme tel. L'épreuve angoissée de l'altérité du monde constituerait le fond obscur et primitif que nous refuserions de voir en « choisissant » de ne pas être nous-mêmes. Le monde vécu n'est donc pas ici seulement constitué en même temps par les succès confirmateurs *et* par les défaillances inhospitalières qui induisent une distanciation occasionnelle, ce qui représenterait déjà une thèse audacieuse, mais il se construit entièrement sur la base d'un écart insurmontable.

Pourtant, à la thèse de la primauté de l'altérité du monde, Heidegger ne fait correspondre aucune analyse déterminée et ne désigne même pas les champs d'expérience qui permettraient de la gager sur un matériau descriptif un peu précis. C'est qu'il se repose sur une image assez conventionnelle de la réflexion philosophique comme mise à distance du monde que l'angoisse est censée appeler, et aussi sur une image de la décision éthique comme rupture avec les familiarités et les facilités indues, intéressées, qui sont contenues dans le rapport ordinaire au monde ambiant. Et cela de façon d'autant plus étonnante que le philosophe avait montré plus haut dans son ouvrage un intérêt particulier pour les expériences concrètes de défamiliarisation par lesquelles le sujet pratique s'aperçoit que les outils qu'il manipule peuvent se détraquer, être inadéquats aux tâches qu'il se proposait d'accomplir (§ 16). Comme l'angoisse n'est pas reliée dans le texte à ce genre d'expériences courantes par lesquelles le *Dasein*, confronté aux objets récalcitrants et aux dispositifs importuns, est renvoyé à une sorte de fait de la distance au monde, celle-ci risque d'apparaître comme la simple contrepartie d'une espèce de sentiment métaphysique vague et inconditionné.

Pour rendre phénoménologiquement parlante la surprenante hypothèse heideggérienne du primat de l'*Un-Zuhaus*, il faudrait au contraire s'appuyer sur de telles expériences pour dire, à distance de tout *pathos* de l'angoisse existentielle, qu'elles révèlent que le monde n'est jamais qu'approximativement apprivoisé et que les quotidianisations[65] par lesquelles nous tentons d'instaurer une familiarité pacifique sont vouées à ne réussir qu'à moitié. Comme l'a noté B. Lahire, cela implique que, ontiquement parlant, nous limitions la portée des sociologies qui ont suivi le fil conducteur husserlien du « non-problématique », c'est-à-dire de la confiance et de la familiarité non-troublée (et l'on peut ici penser, malgré ses subtilités et ses nuances, à la conception bourdieusienne de l'*habitus*). L'expérience sociale offre suffisamment d'occasions de crises et de désajustements parfois graves entre le monde et le moi (ruptures biographiques, circonstances extraordinaires, contradictions des contextes et des rôles qui leur sont liés, tiraillements et tensions entre dispositions...) pour que nous renoncions à concevoir l'agent socialisé comme s'il était en principe un poisson dans l'eau[66]. L'« aliénation », en ce sens, serait moins le renversement d'une aisance primitive qu'une généralisation et un approfondissement des malaises et des anxiétés qui forment déjà la trame du quotidien et mettent souvent le corps en défaut. Je ne suis pas aliéné quand le monde m'apparaît comme autre (hostile, impénétrable, imprévisible, décevant), mais plutôt quand les affects liés à cette première altérité naturelle deviennent envahissants, immaîtrisables, paralysants –quand je ne puis plus apprivoiser d'une façon quelconque cette première étrangéreté constitutive. Quant aux stylisations philosophiques postnietzschéennes qui nous recommandent de considérer, en Sages tragiques, l'absence absurde, « chaotique », de sens comme constitutive du monde, comme quelque chose qu'il faudrait apprendre à aimer pour soi-même, elles représentent une manière de vouloir réduire la seconde expérience à la première. Elles se heurtent à l'évidence d'une différence de nature existant entre les deux, c'est-à-dire au fait massif que le chaos ne peut pas être aimable parce qu'il n'est tout simplement pas vivable.

Bref, l'ouverture sur le monde ne signifie pas que nous soyons toujours, en tant qu'être-au-monde, en terrain connu. C'est même là d'ailleurs une preuve indirecte du fait que la dépossession aliénante ne nous prive pas tant des choses du monde que d'un certain *rapport* au monde. L'aliénation bien comprise n'est pas la privation de quelque chose dans le monde, mais la privation d'une forme de rapport à l'étant intra-mondain en général ; elle est, pour ainsi dire, ontologique et non pas ontique. Et plus nettement que dans le cas du *Selbstwelt* ou du *Mitwelt*, cette différence se manifeste par le fait qu'il existe une sorte d'altérité essentielle du monde (au sens de l'*Umwelt*) qui ressurgit dans certaines expériences négatives comme le sentiment de l'inhabituel, la maladresse, l'incompréhension, la confrontation aux défaillances des choses et des dispositifs. Ce sur quoi nous sommes ouverts n'est donc pas un domaine conquis d'avance, et la confiance fami-

[64] *Op. cit*, p. 189 ; tr. fr., p. 146.
[65] B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, Paris, Allia, pp. 407-450.

[66] B. Lahire, *L'Homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998, p. 58-59.

lière ne constitue que l'un des moments de l'attitude adéquate à sa saisie correcte[67].

Nous dirons ainsi qu'un rapport au monde est marqué par l'« aliénation » lorsque ce moment constitutif d'altérité, qui n'arrive certes pas au soi comme une catastrophe inconditionnée, tend à écraser le moment de la familiarité : lorsque cette altérité du monde d'habitude invisible, au moins contrôlée, s'impose de nouveau et fait paraître le monde comme étrange et étranger à un Soi qui s'en trouve amoindri. Dans l'analyse qui suit, nous distinguerons successivement deux cas, qui, dans la réalité, sont bien entendu le plus souvent reliés entre eux au point de ne parfois constituer que deux aspects de mêmes syndromes pathologiques.

–Une forme de vie individuelle peut être aliénée dans son rapport au monde lorsqu'elle s'interdit elle-même de jouir de cette fameuse aisance propre à l'habitant familier et confiant dont parlent les phénoménologues, parce que l'individu échoue à adopter les postures et les investissements qui feraient que le monde vécu lui apparaîtrait spontanément présent comme quelque chose de naturel, dans sa réalité donnée selon ses situations et ses régions déterminées. Mobilisant encore une fois le lexique heideggérien, nous dirons que ce qui fait défaut, c'est alors la *compréhension* (le *Verstehen*) comme aptitude herméneutique générale à saisir ce qui se présente phénoménalement dans le monde objectif selon sa nature et ses articulations propres et, conjointement, comme aptitude à s'orienter pratiquement en face de ce qui se présente de cette manière.

–Une forme de vie peut être aliénée également lorsque son rapport au monde échoue d'une façon telle que, cette fois, le monde paraît en être le principal responsable parce que, en raison de certaines de ses caractéristiques, il échappe *nécessairement* au travail de domestication ou de quotidianisation que fournit spontanément l'être-au-monde ou ne s'y plie que dans des conditions pathologiques. Ici, c'est le monde vécu lui-même qui s'avère non plus incompris mais invivable par nature, qui ne s'ouvre pas, qui s'obstine à se soustraire à la recherche de prises, suscitant par là la sensation d'un décalage et d'un malaise. Le rapport aliéné au monde s'explique alors par le fait que ce monde est aliénant et, comme tel, réagit immédiatement

67 En ce sens, la position heideggérienne possède de nombreuses affinités avec les auteurs qui, dans la tradition psychanalytique, ont le plus souligné le côté violent, voire tragique, des expériences archaïques du néo-individu normal : persistance du « traumatisme de la naissance » (Rank), haine destructrice à l'égard de la mère frustrante (Klein), lent travail de délimitation de soi face à un monde envahissant et confus (Anzieu) ou face à ce que symbolise l'appartenance primitive au corps maternel, alors inévitablement rejeté comme « abject » (Kristeva). Dans ces conceptions, le jeune enfant n'est pas seulement le petit animal égoïste et démuni dépeint par Freud. C'est aussi un étranger en terre hostile qui doit travailler à se construire un « chez soi » précaire.

sur la nature du rapport que l'on a avec lui, qui prend alors une allure spécifique.

a) Le rapport aliéné à un monde environnant non-aliénant

À quels modèles faut-il se rapporter pour expliciter cette notion d'un rapport au monde aliéné, au sens où je me prive et ai besoin de me priver durablement de toute chance de soutenir une relation vivante avec lui ? Que peut signifier le fait de placer le monde à distance d'une façon telle que cela altère du même coup certaines conditions très générales de possibilité de l'être-soi en général ? Pour répondre à ces questions, nous commencerons une nouvelle fois par mentionner certaines propositions issues de la psychologie et de la psychanalyse qui ont tenté sans le savoir de systématiser l'idée intuitive, sur laquelle Marx s'appuyait, de la dépossession du monde comme facteur de diminution de soi.

Comme toute la psychiatrie classique et contemporaine, Freud relie la pathologie mentale à une « perte du rapport à la réalité »[68] qui peut aller du simple « relâchement » (« *Lockerung des Verhältnisses zur Realität* ») caractéristique de la névrose jusqu'au refus activement organisé qu'accompagne une recréation fantasmatique, comme dans la psychose. Écartant le raisonnement platement gradualiste, Freud insiste ainsi sur le fait que la maladie mentale se définit *toujours* par la perte du lien normal à la réalité (un lien qu'il comprend comme fondé sur un double travail d'adaptation et d'intervention transformatrice[69]). Pour lui, ce qui différencie

68 « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2002, p. 299.

69 C'est un fait bien connu que Freud, dans la définition de l'individualité psychobiologique qu'il favorise souvent, ne considère pas l'« ouverture » à l'objet, au réel en général comme ontologiquement première. Il se représente d'abord cette individualité comme gouvernée par une aspiration à *réduire* les tensions internes issues du rapport à l'extériorité. Cette conception dans laquelle le monde constitue plutôt la source virtuelle de perturbations infligées à un équilibre interne chèrement acquis s'oppose donc apparemment à la thématique phénoménologique et existentielle du primat de la relation révélatrice que le sujet entretient avec le monde : chez Freud, la relation (c'est très net en particulier pour ce qui concerne la relation avec autrui) n'est pas première, elle dérive plutôt de quelque chose (par exemple des besoins propres). Cependant, dans ses analyses concrètes, Freud considère bien la perception correcte et l'action pertinente comme les deux signes de la justesse d'un rapport au monde environnant et comme les deux traits caractéristiques de la normalité. C'est en ce sens que les conclusions théoriques de Freud peuvent corroborer une certaine vision du sujet individuel qui repose pourtant sur des prémisses éloignées des siennes. Avec ses spéculations tardives sur l'opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort, Freud complexifie d'ailleurs cette vision élaborée dès *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*. Certes, il introduit au cœur même de l'organisme une volonté de retourner à la quiétude de la matière inanimée et donc d'oublier le rapport à l'autre que soi sous toutes ses formes ; mais il se contraint aussi à le faire d'une façon telle que cette tendance se distingue de l'*Eros*, c'est-à-dire d'une tendance à entrer en relation et à entrer dans des rapports de convenance toujours plus larges qui, est ironiquement obligé de reconnaître Freud, est *elle aussi* constitutive de l'organisme. Bref, Freud s'est toujours maintenu à distance d'une vision dynamiste, expansive et créatrice, de la vie, dans le style de Nietzsche ou même de Spinoza ; mais c'est au

les deux formes pathologiques, c'est le choix –lourd de conséquences pour l'existence concrète de l'individu– entre des stratégies divergentes qui autonomisent chacune indûment la tendance à l'adaptation et la tendance à la transformation active. La névrose concentre cette perte dans le mouvement d'écarter du champ de la conscience un fragment dérangeant de la réalité, et, en ce sens, n'aliène pas le monde au sujet, se bornant à le déformer dans certains de ses aspects. Tandis que, par la psychose, cette perte devient la contrepartie de l'instauration d'une toute-puissance narcissique propre à une pensée livrée à elle-même qui désinvestit l'objet : « dans la névrose, un fragment de réalité est évité sur le mode de la fuite, dans la psychose, il est reconstruit »[70].

On voit à quel point le modèle tacitement mobilisé par Freud pour expliquer le sens de la « perte de la réalité » reste celui de l'hallucination, ce qui fragilise sans doute sa position. En effet, il reste assurément assez évocateur de relier fortement la maladie mentale à la perte du monde, puis d'expliquer cette dernière par un double mouvement de désinvestissement par rapport à l'*Umwelt* et de sur-réinvestissement narcissique du moi. Mais à condition d'introduire un certain nombre de nuances critiques. Ainsi doit-on d'abord remarquer que Freud raisonne sur la base d'un concept de réel peu explicite qui manque de souplesse –comme si le possible et le probable ne faisaient pas partie d'une certaine façon de ce réel, comme si, de toute manière, chaque définition du réel n'était pas soumise à des schèmes conceptuels culturellement variables. De même, contre l'approche freudienne très généralisante de la psychose, on pourrait invoquer le fait que certains états confusionnels et certains délires psychotiques s'expliquent médicalement de façon plus économique par une perturbation directe des facultés perceptives ou associatives, laquelle peut avoir pour corrélat un investissement d'univers imaginaires peu marqués par les contenus idiosyncrasiques refoulés[71]. Par ailleurs, certaines autres manifestations psychotiques semblent ne pas être vraiment éclairées par ce fameux « relâchement du rapport au réel » qui laisserait libre cours, selon la doctrine freudienne, à l'expansion d'une surréalité enfin accueillante aux désirs refoulés. Il est bien connu par exemple que la paranoïa implique souvent une attention inquiète et scrupuleuse au réel tel qu'il est. C'est ainsi que Lacan dans les

moment où il entreprend d'expliquer solennellement les raisons de cette réticence (dans *Au-delà du principe de plaisir*) qu'il se contraint lui-même à admettre *la validité partielle* de cette vision pour laquelle il n'a certes pas d'inclination spontanée. Désormais, l'organisme individuel apparaît comme fondamentalement relationnel, créateur et explorateur ; son intentionnalité s'étaye sur le mouvement persévératif et propulsif d'une vie qui, en s'ouvrant au monde, engendre du lien. Et la psychose peut bien alors représenter une forme typique de la négation de ce mouvement vital.

70 *Ibid.*, p. 301.

71 Sur ce point, voir, de nouveau, Ch. Frith, *op. cit.*, ch. 5.

années 30, pour interpréter ce mal, écartait délibérément les classiques schémas psychiatriques et psychologiques (au sens de Ribot et de Janet par exemple) de la « restriction du champ de conscience » et de la « désintégration de la personne » : pour lui, la paranoïa était bien à sa façon une sorte d'ouverture au monde qui, de plus, exprime la personne toute entière ; elle était moins compréhensible en termes d'excès ou de défaut par rapport à une hypothétique normalité que comme le résultat de l'invention d'une certaine façon originale d'être au monde et à autrui.

Pour éviter d'assimiler la surinterprétation au délire, il faudrait donc plutôt parler à son propos d'une manière de basculer sans façons, sans hésitations, quand il s'agit de certains thèmes privilégiés tels que la persécution, du possible au certain pour saisir le réel[72]. Tout cela fait qu'il y a lieu de prendre au sérieux l'hypothèse de Federn, qui préfère parler (pour continuer à définir la psychose en général, ce qui n'a peut-être pas beaucoup de sens) d'un désinvestissement portant sur la *frontière* entre le moi et le monde –un désinvestissement qui fait que les idées, les images et les fantasmes se présentent immédiatement au sujet comme ayant une certaine consistance et donc une certaine vérité[73]. Quoi qu'il en soit, la psychose, particulièrement sous son mode schizophrénique, constitue bien un modèle historiquement influent et théoriquement prégnant de l'instauration d'un rapport aliéné au monde : ce modèle permet de penser qu'il y a des façons de perdre le sens du réel en se diminuant soi-même qui ont une certaine consistance transculturelle, même si l'orientation du délire et de l'illusion varient effectivement selon les contextes.

Cependant, on pourrait objecter que, même détachée du système refoulement-hallucination, la voie psychiatrique, si impressionnante soit-elle, n'est peut-être pas la plus commode, en tout cas pas la plus originaire, pour aborder le phénomène de la perte aliénante du monde dans toute son ampleur.

Et il est vrai que, avant toute objectivation psychologique ou psychiatrique, nous comprenons ainsi comme « aliénées », c'est-à-dire manifestant une sorte de tentative de mettre à distance le monde, de ne pas le laisser se découvrir au *Dasein*, des conduites qui dénotent une perte, chez l'individu, de la faculté à exercer un *ajustement situationnel optimal* des croyances et des actions. Il s'agit d'une perte par rapport à ce dont les humains placés dans des situations normales du monde vécu semblent capables, compte tenu des différences culturelles et quelle que soit par ailleurs

72 J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec l'inconscient* [1932], Paris, Seuil, 1988, IIe partie, ch. 4.

73 P. Federn, « La psychanalyse des psychoses » in *La Psychologie du moi et les psychoses*, Paris, PUF, 1979. Voir aussi les commentaires de M. Dayan, *Les Relations au réel dans la psychose*, Paris, PUF, 1983, ch. 7.

l'emprise des pulsions ou de désirs par lesquels ils entretiennent au monde des rapports qui ne peuvent être de tout repos. C'est ainsi le décalage systématique dans les conduites ordinaires par rapport au monde, plutôt que l'hallucination ou même la confusion mentale, qui indique la limite idéale du « relâchement du rapport à la réalité ». À l'inverse, la normalité signifie uniquement que, comme *Dasein* ouvert adéquatement sur son monde environnant, j'ai l'air et aussi « l'art de maintenir les apparences normales » (Goffman). Telle région du monde vécu, ce que Heidegger appelle la *Bewandtnis* (le « contexte global » de renvois au sens de ce dont il est question, de ce dont il retourne dans une situation donnée[74]) appelle ainsi de ma part un certain nombre de croyances *standard* et, surtout, suscite des comportements réputés adaptés, pertinents, et, au mieux, judicieux –et je peux répondre à ces demandes en tant que je relève d'un monde vécu que je comprends. En effet, je saisis alors l'étant comme il doit être saisi, selon sa nature et ses articulations propres ; ou, pour prendre les choses d'un autre point de vue, porté par les habitus, je réponds à des normes d'attente moyennes, certes toujours immanentes à une culture particulière, même si la polarité du normal et du pathologique pour désigner deux types de rapports au monde n'est assurément pas le produit d'une société particulière.

Cela veut dire que, comme non-aliéné au moins prétendu ou apparent, je sais faire des différences et en tirer pratiquement les conséquences. Les choses naturelles les plus fréquemment visibles, les objets investis d'esprit, les dispositifs et les objets techniques les plus courants sont supposés en gros domestiqués ; le corps propre sait ce qu'il a à faire avec eux. Parmi ces savoir-faire devant l'environnant familier, certains reposent sur des apprentissages spécialisés et tardifs, tandis que d'autres semblent partagés par tous les individus considérés comme normaux, au point qu'il semble déconcertant de les appeler des « habitudes », comme font parfois les philosophes. De même, sociologiquement, je dois savoir à qui j'ai affaire dans mes interactions quotidiennes et aussi dans quel univers social je suis impliqué à l'instant présent, correspondant à la maîtrise de codes particuliers. Et là encore, des distinctions entre apprentissages spécialisés et généraux s'imposent : dans une société européenne, tout le monde n'est pas censé savoir se débrouiller au cours de la réunion d'un loge maçonnique, en face d'une installation d'avant-garde et de son public de connaisseurs ; mais on s'attend à ce que pratiquement personne ne commette de faux pas majeur dans une bibliothèque publique, en face d'un policier qui règle la circulation dans la rue ou d'une boulangère chez qui l'on va acheter son pain.

Or, si je suis, aussi bien en face des choses et des dispositifs que dans les mondes sociaux, trop fréquemment mis en difficulté en exerçant des

[74] *Être et temps*, § 18.

savoir-faire généraux, ceux qui sont supposés faciles et quasi universellement partagés dans la culture ou les cultures dans lesquelles j'ai été socialisé ou acculturé, pèsera sur moi le soupçon d'être pris dans un rapport aliéné au monde –que commence parfois à sanctionner l'effet comique–, c'est-à-dire de ne pas du tout savoir m'y prendre avec lui *en général* et donc de ne pas le comprendre. C'est ce syndrome typiquement schizophrénique que, sur une base clinique et en s'appuyant sur l'analyse heideggérienne du rapport pratique à l'intra-mondain, Binswanger appelait la *Verschrobenheit*, entendant par là cette « distorsion » singulière qui fait que, en cas de schizophrénie, je ne me repère plus au milieu des masses d'environnants utilisables censés m'être les plus familiers et que, du coup, mes interventions donnent toujours l'impression de « tomber à côté »[75]. Parmi les patients de Binswanger, le vieil homme sort ainsi un morceau de viande crue de son réfrigérateur pour se rafraîchir le crâne, la locataire pauvre du minuscule studio fait l'acquisition à crédit d'un énorme piano à queue et le père de famille offre un cercueil à sa fille pour Noël. Toutes ces attitudes bizarres révèlent pour lui une désorientation face aux « usages » au sens large du terme, c'est-à-dire face à l'ensemble de la *Zuhandenheit*, de l'utilisable défini par rapport à des règles inextricablement techniques et coutumières. C'est ce même phénomène que Minkowski attribuait, à l'aide du vocabulaire bergsonien, à une « perte du rapport vital au monde » et que Blankenburg appelait la « perte de l'évidence naturelle » (*Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*) : la perte de cette capacité silencieuse à manier les choses comme elles doivent être maniées en gros, en moyenne et toutes choses égales par ailleurs dans un monde vécu quotidien déterminé. Dans un monde où, par exemple, l'on est censé savoir préréflexivement qu'il y a mieux qu'un bout d'escalope en cas de canicule et que les cercueils ne font pas vraiment de beaux cadeaux pour les petites filles. La *Verschrobenheit* qui se situe au principe de cette version schizophrénique de la perte du monde n'est ni la conséquence de l'effacement de la raison, ni le fait de prendre ses désirs pour la réalité : nous ne sommes plus dans l'univers un peu étroit de la psychiatrie classique, qui resta aussi parfois celui de la psychanalyse freudienne. C'est ce mouvement plus originaire, facteur par excellence d'aliénation, qui consiste à se laisser très souvent attirer par de mauvais aiguillages –du moins, par ceux qui sont présentés comme tels dans la culture ou dans les cultures dont l'individu relève– quand il s'agit de l'appréhension et de la manipulation de l'étant qui vient à ma rencontre de *Dasein* ouvert sur le monde. Le sentiment d'étrangeté du monde et le repli apragmatique sur soi, qui définissent des symptômes fréquents de la schizophrénie, constituent des corrélats compréhensibles de ce syndrome.

[75] Voir L. Binswanger, *op. cit.*, pp. 33-115.

En résumé, le point de vue psychiatrique n'a pas ici de statut privilégié, même si le modèle psychotique de la schizophrénie (peu importe la diversité des nosographies) constitue une forme extrême, donc idéale-typique, de la distorsion en fonction de laquelle il est commode de raisonner. Car selon les contextes de vie, on invoquera alors à son propos la distraction, la maladresse extrême, la bêtise et finalement peut-être le trouble mental. Dans ce genre de jugement spontané, les critères qui sont mis en œuvre sont certes au mieux approximatifs, au pire marqués par la répression et le conformisme social. Une fois naturalisés, ils font oublier que le décalage et le désajustement constituent des dimensions banales de l'existence, parfois et qu'ils ne deviennent pathologiques ou pathogènes que sous des formes intenses et répétitives, celles qui ne permettent plus aux individus de relativiser, de compenser ou de contrôler réflexivement leurs propres expériences de sujets décalés et inadaptés. Mais cela n'empêche pas l'usage de la notion de « rapport aliéné au monde » de trouver son origine concrète et, d'une certaine façon, sa légitimité dans ces expériences. Car pour éviter que le concept d'aliénation ne s'appuie trop complaisamment, comme dans les *Manuscrits de 1844*, sur les très discutables ressources offertes par une ontologie de la *praxis* créatrice –qui se prolonge inévitablement dans une sorte d'idéal de la possession d'un monde qui caractériserait normalement *de droit* au sujet créateur–, il faut revenir aux expériences élémentaires, incontournables, par lesquelles s'indique un lien entre une altération appauvrissante de soi et la distorsion d'un rapport à l'*Umwelt*.

Ce que l'on peut dire, c'est que le jugement par lequel l'on croit pouvoir affirmer qu'un individu « manque le monde » parce que son sens de l'ajustement situationnel est gravement défaillant constitue l'une de ces expériences. Sociologiquement, à l'inverse de ce qui se passe en psychiatrie, ce désajustement n'émerge que sous des formes partielles. Apparemment, les institutions sociales irrationnelles sont ainsi celles qui *rencontrent* et/ou qui *favorisent* chez les individus la mise en place de stratégies lourdes de défection par rapport à une *partie* du monde qui devient par là étrangère, de stratégies de déni d'un *aspect* du réel. Par exemple, l'appartenance à tel groupe social, national, ethnique ou professionnel me rend presque naturellement –surtout à tel moment historique peu favorable à la bienveillance ou à la perspicacité– insensible et inintelligent face à tels ou tels phénomènes présents... Ce que l'on peut affirmer pourtant, c'est que, dans certains cas, ces contournements localisés peuvent se prolonger dans des styles de mise à distance de l'*Umwelt* qui débordent de loin leur champ premier d'application. Ils se traduisent alors dans des *dispositions transposables* à manquer le sens de ce qui se passe *en général* dans le monde.

Pour continuer d'élucider la portée de l'idée de « rapport aliéné au monde », nous insistons maintenant, au sein des *ouvertures manquées* au monde, *i.e.* manifestées par des désajustements situationnels répétés, sur l'originalité des phénomènes cognitifs, par lesquels certains traits de cette incompréhension sont accentués. Car parmi toutes les formes de désajustements, ils constituent des corrélats *souvent assez directs* de rapports sociaux ou de situations culturelles irrationnelles. Intuitivement, on peut dire en effet que ces phénomènes cognitifs introduisent dans la problématique du « rapport au monde aliéné » le thème de l'idéologie et de la fausse conscience. Et qu'ils désignent par là les contextes les plus communs de la formation (ou de la reproduction) des institutions pathologiques, mais aussi du rapport pathologique aux institutions. À un certain degré d'organisation, voire de systématicité, les désajustements cognitifs forment la voie classique par laquelle les ouvertures manquées au monde qui l'aliènent (au sens de le rendre étranger) à l'individu dans des proportions plus ou moins importantes –et qui en général n'entretiennent à l'origine avec les pathologies sociales que des liens d'affinité lâches– acquièrent une signification sociale.

C'est ainsi que, dans l'histoire des sciences sociales, des programmes de recherche ont pu prétendre dévoiler dans la croyance fausse le ressort principal de l'analyse des pathologies sociales. Pareto, par exemple, s'opposant à la notion marxienne d'« idéologie » implicitement jugée trop étroite et trop fonctionnaliste, définit la croyance fausse non pas comme un ensemble de représentations fausses qui répondent à des intérêts sociaux puissants, mais comme le résultat de la prédominance des tendances affectives, d'un besoin universel de croire qui, au gré des circonstances et des modes, se satisfait de n'importe quoi. Mais à quelles conditions une croyance fausse peut-elle être qualifiée d'aliénante, c'est-à-dire accusée de pouvoir entraîner une altération profonde et durable du rapport de l'individu au monde ? Chez un auteur comme Pareto[76], toutes les croyances fausses conduisent ceux qui les assument à des conduites irrationnelles, et c'est même ce caractère qui permet de les définir. Mais comme cet auteur mesure *toutes* les espèces de croyances humaines à l'idéal rationaliste de la connaissance absolue et certaine propre, selon lui, aux seules sciences physiques et mathématiques, il est conduit à transformer la sociologie en une satire un peu répétitive des errements et des entêtements ridicules de l'esprit humain, surtout fréquents, selon lui, quand les masses se voient reconnaître le droit à la parole. Dans cette vision, le rapport faussé *et aliénant* au monde envahit tout, sauf ce qui se passe dans les laboratoires des physiciens et dans les calculs du géomètre ou de l'économiste. Mais quand bien même on disposerait de critères certains pour pouvoir les isoler, il faudrait encore dire

[76] Voir V. Pareto, *Traité de sociologie générale* [1911], Genève, Droz, 1969, ch. 11.

contre Pareto que ce n'est assurément pas le fait d'avoir des croyances fausses (ou, par analogie, insincères ou non valides du point de vue pratico-moral) qui pourrait permettre de définir un rapport aliéné au monde. Ce n'est même que dans des cas très particuliers que le fait d'avoir des croyances fausses peut être pris comme une manifestation d'« irrationalité » au sens d'une disposition générale de l'être-au-monde à passer à côté de ce qu'il prétend viser consciemment[77]. Plutôt qu'une chute dans le Mal, l'erreur cognitive (ou morale) n'est en effet bien souvent qu'une défaillance locale et compréhensible, une certaine façon de demander un petit peu trop à des schémas qui se révèlent efficaces d'habitude et auxquels on a en gros raison de faire confiance.

En conséquence, et au vu des usages courants ou des usages philosophiques les plus significatifs et les plus instructifs, l'ignorance, si importants qu'en soient les objets et les manifestations, ne paraît guère mériter d'être qualifiée en elle-même d'« aliénante ». Par exemple, il paraîtrait excessif et même ridicule d'affirmer que toutes celles et tous ceux qui ont cru ou croient que le soleil tourne autour de la Terre ont été ou sont pris dans un rapport « aliéné » au monde, même quand elles ou ils ont adopté par ailleurs des interprétations des phénomènes astraux et de la Nature en général qui peuvent nous sembler bizarres, incohérentes, aberrantes. Manquer d'une information, si cruciale soit-elle, avoir des croyances fausses, et même conduire des raisonnements ineptes pour les illustrer et les conforter, ce n'est pas être diminué *ipso facto* ni s'écarter de beaucoup de ce que l'on interprète intuitivement, dans le monde vécu lui-même, comme un rapport « normal » au monde, *i.e.* comme un rapport qui le dé-couvre correctement dans l'ensemble et nous permet d'y être *présent*. Comme l'avait brillamment suggéré Adorno, le diagnostic d'*Entfremdung* commence à devenir crédible dans ce genre de cas lorsque les fausses croyances astronomiques, par exemple, prennent place à l'intérieur de convictions astrologiques qui sont défendues becs et ongles par des individus que l'on voit par ailleurs voués à osciller entre l'autoritarisme sadique et le conformisme servile, lesquels sont tous deux réclamés par le système de domination de l'époque contemporaine[78]. Dans un univers culturel pourtant déjà pénétré par les découvertes de l'astronomie post-copernicienne et par le désenchantement qui en est solidaire, l'erreur cognitive reflète alors *un besoin de mésinterpréter le monde assez souvent et assez gravement* afin de sauvegarder l'intégrité d'une certaine structuration pathologique de la personnalité, d'un certain rapport au surmoi et au ça. C'est ce cas qui correspond le mieux à l'image vague de l'aliénation comme distorsion du rapport au monde que Marx avait suggérée en 1844, sans la rendre vraiment

[77] R. Boudon, *L'Art de se persuader*, Paris, Fayard, 1991.
[78] T. Adorno, *Des étoiles à terre*, Paris, Exils, 2000, Conclusion.

Marx avait suggérée en 1844, sans la rendre vraiment productive dans la définition très fonctionnaliste de l'idéologie qu'il élaborera avec Engels quelques mois plus tard.

Par rapport à un usage manifestement trop étendu de la notion d'aliénation, le terme traditionnel d'« illusion » va donc dans la bonne direction, lorsqu'il suggère de relier ce que nous avons appelé la non-compréhension à un phénomène de *fort attachement affectif* à l'erreur chez l'individu, même si sa signification reste alors encore trop large pour qu'il soit mobilisable à ce niveau. Car il montre que c'est dans l'attitude que je prends à l'égard de certaines croyances fausses ou douteuses que s'enracine la possibilité d'un rapport aliéné, c'est-à-dire ici aveuglé, au réel. Si l'on veut préciser cette orientation, on dira –l'épistémologie de Popper et la psychanalyse freudienne convergent paradoxalement sur ce point–, qu'il semble bien que, très clairement cette fois, quelque chose d'important en moi *se perde*, eu égard à un rapport au monde normal ou optimal, lorsque je mets en place des barrières de défense (ce que Popper appelait des « stratégies d'immunisation ») contre *la possibilité même* (culturellement déjà incarnée) que l'expérience me confronte à la remise en cause des croyances fausses ou douteuses que je peux avoir –et lorsque ces barrières de défense en viennent à occuper une certaine centralité dans l'organisation de la personnalité ou de la pensée, au point de se trouver à leur tour surinvesties intellectuellement ou libidinalement. En effet, expliquaient ces deux auteurs, de proche en proche, c'est *l'ensemble* de l'organisation de l'expérience comme confrontation compréhensive à l'altérité à la fois familière et surprenante (au sens de résistante) du monde qui risque de s'en trouver affecté, ce qui peut bien se comprendre comme une certaine perte de soi impliquée par une certaine perte du monde. En tout cas, il semble que l'on puisse parler d'un rapport aliéné au monde, ce qui est une autre façon de parler de la perte du principe de réalité, à partir du moment –évidemment difficile à définir de façon générale dans la mesure où aucun critère univoque ne semble s'imposer– où le rapport spontanément conservateur que nous entretenons à nos propres croyances habituelles, si judicieusement analysé par des auteurs tels que Wittgenstein et Quine, va plus loin que la négligence par rapport à ce qu'elles n'éclairent pas bien. Quand il va plus loin que la mauvaise foi tranquille ou même que la mise entre parenthèses, banale et souvent assez innocente, de ce qui les dérange momentanément.

Ainsi, il apparaît plus sensé de parler de « rapport aliéné au monde » à partir du moment où ce conservatisme prend la forme d'une guerre chaude contre l'objectivité du monde ; il sursollicite alors les schémas culturels ordinaires par lesquels nous avons coutume d'interpréter celui-ci au quotidien et accentue jusqu'à la caricature leur aspect irréflexif et défensif ; enfin, il vire à la crispation obstinée, à l'acharnement fanatique ou à la défor-

mation systématique du domaine, toujours grandissant dans ces conditions, de ce qui menace d'inviter à la révision des convictions et des présuppositions. Ce rapport aliéné a donc d'emblée une signification *réactive* : il ne se constitue pas dans l'attachement naïf à l'égard de ce dont on n'a jamais eu l'occasion de douter sérieusement, mais comme une réaffirmation polémique, artificielle, forcée, de ce que l'on devine déjà être discutable. Il en va de même pour les phénomènes auxquels Freud faisait allusion afin d'expliquer le mécanisme de la « dénégation » (*Verneinung*)[79] –autrement dit, le fait de savoir quelque chose d'un savoir abstrait, mais d'en tenir si peu compte pratiquement (« je sais bien cela… mais quand même… et puis l'on ne sait jamais »), que l'on se conduit en fait *comme si* c'était justement le contraire qui était vrai. La « défense » et la « dénégation » constituent assurément deux des principes classiques de ce que l'on peut appeler une ouverture non-compréhensive au monde, débouchant souvent sur des explicitations discursives aberrantes. Et, à son tour, c'est ce phénomène qui, accentuant certains traits de l'ouverture manquée propre au désajustement situationnel massif, paraît le mieux à même d'éclairer ce que signifie le « rapport aliéné au monde » qui accompagne certaines grandes causes d'aliénations sociales. C'est là que ce se situe la racine du phénomène que certaines traditions marxistes issues de Lukács ont appelé la « fausse conscience »[80].

b) Le rapport aliéné à un monde environnant aliénant

Il est bien évident que le rapport aliéné au monde et l'existence d'un monde aliénant peuvent parfois ne constituer que deux facettes d'un même phénomène. Comme la psychiatrie moderne depuis Pinel le soupçonne déjà –quand elle n'est pas trop imbue de préjugés naturalistes et déterministes–, les désordres affectifs, intellectuels ou comportementaux graves, d'un côté, et les environnements pathogènes, de l'autre, s'appellent les uns les autres, au point parfois de former des systèmes indécomposables[81].

Mais cette approche peut donner lieu à deux positions très différentes : on peut défendre une conception souple et une conception dure de la sociogenèse des altérations mentales au sens strict. Représentant la conception souple, les hypothèses classiques de la psychanalyse freudienne permettent ainsi de comprendre, à la suite de la psychiatrie classique, comment des événements ou des circonstances particulièrement pénibles peuvent se constituer en principes de pathologies spécifiques, pour autant qu'ils rani-

[79] S. Freud, « La négation » in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2002.
[80] J. Gabel, *La Fausse conscience*, ch. IV ; *Sociologie de l'aliénation*, IIe partie, ch. 4.
[81] Pour une discussion du projet consistant à interpréter sociologiquement le trouble mental, voir R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1991, ch. 11.

ment des conflits archaïques non-résolus ou mettent en cause des formes de structuration de la personnalité qui ne permettent pas l'intégration ou l'autonomie normales du Moi. C'est encore le cadre interprétatif que Freud utilise par exemple après 1914 pour interpréter les « névroses de guerre » liées à des circonstances qui dépassent apparemment de beaucoup le cadre des conflits intrapersonnels ou interpersonnels liés au destin des pulsions et des désirs. Mais l'analyse des effets propres aux environnements et aux événements pathogènes peut aussi s'autonomiser. À ce moment, au-delà du freudisme, l'événement violent serait moins vu comme une source autonome de troubles et de déstabilisation de la personne que comme la cause occasionnelle d'une déstructuration des défenses naturelles que le Moi met en œuvre pour maintenir une certaine tension constante face à l'environnement en général et aussi face à un contenu refoulé. Ce que mettrait en pièces l'événement-choc ou les conditions pénibles, ce ne sont pas seulement des habitudes ou des équilibres, c'est plutôt le résultat d'un travail de défense –au sens classique du refoulement ou au sens plus audacieux d'une défense, individuelle ou collective, contre la souffrance et les contraintes[82]. Déjà, dans cet esprit, Ferenczi s'était appuyé sur certains éléments de l'ancienne théorie de la « séduction réelle » pour montrer comment les chocs émotionnels violents étaient capables en eux-mêmes, autrement dit indépendamment de tout arrière-plan biographique prédisposant, de provoquer la fixation de stratégies de fuite hors du réel, par exemple sous la forme de phénomènes dissociatifs (autrement dit par le fait de ne plus se sentir du tout concerné émotionnellement par ce qui passe devant soi). Il élargissait ainsi le premier modèle freudien de l'agression sexuelle précoce aux accidents traumatisants en général. Car, selon lui, improvisées au moment de l'événement traumatisant lui-même, ces stratégies pouvaient, dans certains cas, s'installer au cœur de la vie psychique d'un individu sous la forme de dispositions durables par lesquelles beaucoup d'événements du monde, autrefois parfaitement compris, sont placés à distance et cessent donc d'être saisis et intégrés à la vie psychique. Des secteurs entiers de l'environnement de la personne, voire le monde en général, sont ainsi désinvestis et, au pire, leur présence persistante est éprouvée comme une agression.

Dans la psychopathologie savante et populaire de notre époque, qui a plutôt suivi en cela les indications de Ferenczi, les deux notions de « stress » et de « traumatisme » constituent ainsi les deux leviers principaux d'une appréhension sociogénétique des troubles mentaux qui réclame souvent son indépendance. L'émergence récente dans le discours de la médecine et de la santé publique d'une problématique générale de la « souffrance

[82] Voir, Ch. Dejours, *Souffrance en France*, ch. 7.

psychique » qui serait la contrepartie d'une « santé mentale » dont la gestion, suppose-t-on, devrait être socialisée, constitue l'aboutissement de cette appréhension : d'une façon qui rompt avec le principe de la ségrégation asilaire, ce discours suppose qu'il existe une sorte de *continuum* de maux psychiques qui irait des formes aigues de la schizophrénie jusqu'aux dépressions ordinaires liées aux conditions de vie et de travail et jusqu'aux tracas stressants de la vie quotidienne. Cette conception rapproche de façon étroite et à plusieurs niveaux le social de la pathologie mentale Quoi qu'il en soit, ces évolutions suggèrent que, prise en elle-même, la connaissance psychiatrique moderne est loin de ne pouvoir raisonner que dans les termes d'une causalité linéaire qui partirait de la vie psychique conçue comme une monade capable de se dérégler.

Si l'on veut maintenir une distinction méthodologiquement claire entre les deux thèmes de « rapport aliéné au monde » et de « rapport aliénant au monde », il faut dire intuitivement à propos du second qu'il se produit de façon spécifique lorsque le monde déçoit nos attentes avec une telle opiniâtreté et se soustrait d'une façon si systématique à nos besoins, à nos prises et à nos habitudes les mieux ancrées qu'il en résulte une altération et une diminution du sujet, donc une impossibilité radicale pour lui d'être lui-même. Et comme les cultures ont en général mis à la disposition des individus certains systèmes d'interprétation sophistiqués qui leur permettent d'expliquer, afin de les domestiquer, les événements contrariants ou tragiques qui leur arrivent[83], on peut ajouter que le monde devient « aliénant » par excellence quand ces systèmes sont, pour une raison quelconque, dépouillés de leurs pouvoirs protecteurs.

Cependant, cette fois, ce ne sont pas les compréhensions mal aiguillées ou systématiquement biaisées par les barrières de défense qui sont d'abord en cause, même s'il va de soi que de tels phénomènes peuvent aisément s'articuler à l'existence d'un monde en lui-même fuyant et déstabilisant. C'est plutôt la déception répétée des attentes qui portent sur nos environnants mondains, qu'ils soient humains ou non-humains, qui nous diminue –ce que le traumatisme manifeste sous la forme la plus extrême. Et cela, parce que, comme Husserl l'a montré à propos du cas des objets physiques courants de notre environnement ordinaire, le fait d'être régulièrement confirmé dans ses attentes et de voir ses savoirs préconstitués se revérifier discrètement et continûment au cours de l'expérience même, en arrière-plan de nos découvertes et de nos échecs éventuels, est constitutif de l'être-au-monde. Ce fait est donc aussi décisif pour toute tentative de définition raisonnable de notre concept originaire de monde. Pour le dire autrement, et selon un thème classique des analyses transcendantales depuis Kant : un réel qui se déroberait très souvent ou serait systématiquement décevant atrophierait la relation que nous avons avec lui. Car, *se refusant* au mouvement d'ouverture vers lui qui nous constitue, il ne permettrait pas que nous nous comprenions comme des « sujets » au sens opératoire du terme, c'est-à-dire comme des êtres capables de poser en face d'eux un monde globalement (si ce n'est dans le détail) sensé, cohérent, prévisible. Autrement dit, ce qui est atteint dans un monde vécu « aliénant », pour autant que l'on prenne le terme en un sens un peu précis, c'est l'infrastructure même de l'expérience, la possibilité d'*habiter* en général diraient les phénoménologues. Pour exprimer cette même idée dans un langage qui n'est certes plus celui des philosophies transcendantales : ce qui est touché dans ce qui mérite d'être appelé de façon précise l'« aliénation », ce sont ces sécurités et ces confiances silencieuses qui permettent normalement aux habitudes les plus élaborées de continuer à s'exercer et à se multiplier, aux apprentissages de s'articuler, aux expressions de s'épanouir, aux besoins essentiels de se satisfaire, bref, à la vie biopsychique de persévérer dans sa vitalité et de s'augmenter comme elle doit le faire, sous des modalités différentes selon les circonstances. Une telle analyse vaudrait d'ailleurs pour les institutions sociales : elles aussi ne peuvent être vécues dans la sécurité, *i.e.* comme des institutions dignes de ce nom, que si elles répondent à un certain nombre d'attentes minimales qui demeurent cachées tant qu'elles sont factuellement assurées au quotidien[84]. Bref, un rapport au monde peut être qualifié de façon sensée d'« aliénant » lorsqu'il installe l'individu dans la crise permanente, dans une incertitude paralysante ; lorsque le monde vécu (où il faut inclure aussi bien les choses naturelles que les réalités sociales), à force d'altérité persistante, devient étranger à l'individu, lequel, n'étant plus ouvert sur lui, s'en trouve amoindri parce que les possibilités concrètes qui le définissent ne sont plus étayées sur un *réel* digne de ce nom. Pour préciser le propos, nous distinguerons graduellement trois types d'expériences qui correspondent à ce modèle : l'expérience de l'*étrangeté* du monde, l'expérience de son *inhospitalité*, et enfin celle de son *inhabitabilité*. Dans la première expérience, le travail d'appropriation du monde (plus précisément du rapport au monde) est rendu problématique, très difficile dans la seconde et enfin impossible dans la troisième.

1. Le rapprochement que suggère le français, parmi bien d'autres langues, entre l'« étrange » et l'« étranger » est instructif. Il suppose d'abord qu'un réseau dense d'attentes et d'habitudes constitue dans le monde des espaces centraux : des espaces que non seulement nous fréquen-

[83] E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972 ; M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 2002.

[84] E. Renault, *L'Expérience de l'injustice*, ch. 3.

tons beaucoup (en tant qu'espaces de la vie quotidienne), mais aussi dans lesquels nous nous trouvons « en terrain connu », « à notre affaire », avec lesquels nous sommes familiers (le « chez soi » formant parfois le cœur de ces espaces centraux, l'endroit où la familiarité et la sécurité cherchent à fusionner). Ce rapprochement suggère, d'autre part, que le fait d'être amené à fréquenter d'autres espaces que ces espaces centraux expose de prime abord au risque et à la menace. C'est dans cet esprit que, au sein de la tradition classique des pensées de l'aliénation, le fait de s'en aller du côté de l'altérité, d'en devenir complice, était par principe représenté comme une perte grosse de dangers en tous genres pour le sujet. Il y a pourtant là des catégories qui méritent d'être distinguées. Ainsi, il n'y a pas lieu de donner une interprétation excessivement anxiogène du fait que se rapporter au monde environnant implique bien en général un travail de domestication qui porte sur certains de ses aspects et certaines de ses parties, travail qui, à son tour, mobilise inévitablement la polarité du proche et du lointain, du familier et de l'étranger. C'est pourquoi il ne semble pas que la catégorie de l'étrange puisse, d'un point de vue phénoménologique, être réduite à celle de l'étranger. L'étrange serait plutôt à concevoir comme la révélation de possibilités surprenantes immanentes au familier lui-même, révélation qui exprime la radicale relativité de la distinction du familier et de l'étranger pourtant chèrement acquise par la mise en place du jeu des habitudes et des accoutumances[85].

L'insolite n'est donc pas menaçant en lui-même, et il peut parfois y avoir une étrangeté intéressante et stimulante propre à certains événements et à certaines situations. Mais le monde devient étrange *au sens d'une aliénation commençante* quand il nous surprend à la fois longtemps et profondément, et quand nous sommes obligés, de façon désagréable, de passer beaucoup de temps et de dépenser beaucoup d'énergie pour surmonter ces surprises répétées qu'il nous offre. C'est sans doute ce type d'intuitions que Freud tenta de formuler à travers la problématique de l'*Unheimlichkeit*[86]. L'importance de cette problématique témoigne du fait que, tout comme Heidegger, Freud se révèle sensible au fait que notre rapport ordinaire au monde ne saurait être exactement décrit en suivant le fil conducteur de la familiarité sans aspérités et de la confiance absolue : pour lui, l'ordinaire est fréquemment et nécessairement inquiété par des percées de l'extraordinaire. Déjà, dans la perspective freudienne, le rêve marque suffisamment cette

[85] Sur ces distinctions phénoménologiques, voir B. Bégout, *op. cit.*, 4e partie, ch. 1.

[86] Voir S. Freud, « L'inquiétante étrangeté » in *L'Inquiétante étrangeté et autres textes*, Paris, Gallimard, 1998. Chez Freud, le deuil et le sentiment de l'étrange ne sont pas en général reliés directement à la possibilité de la perte de l'objet et aux angoisses qu'elle génère. C'est là une perspective plutôt caractéristique de l'époque de l'après-guerre et des conceptions plus interpersonnalistes de l'enfance qui s'y sont développées.

puissante prégnance, au cœur du quotidien, de l'extraordinaire, du bizarre, de l'inquiétant, de l'incompréhensible, du déformé et du détourné. Et il n'est pas indifférent du point de vue psychanalytique que, dans le langage courant, le monde onirique reste le modèle de tout monde aliénant/aliéné, qu'il soit source de satisfaction ou de peur. Mais c'est aussi dans la partie diurne de cette quotidienneté que cette prégnance est appelée à se manifester, et cela d'une façon qui laisse loin derrière elle les singularités banales du lapsus, de l'oubli et de l'acte manqué auxquelles Freud pensait au départ s'en tenir dans sa première phénoménologie de la bizarrerie inquiétante à l'état vigile.

Car le psychanalyste se penche désormais sur la manière dont le surgissement du nouveau s'accompagne dans certains cas d'anxiété et d'angoisse, et il nomme *Unheimlichkeit*, cette dimension de non-familiarité de l'apparaissant qui va au-delà des surprises et des déceptions quotidiennes provenant de notre confrontation à des environnants humains et non-humains qui, de toute façon, ne sont pas en notre possession et génèrent donc au moins l'anxiété. Mais, plus précisément, et c'est en cela qu'il nous intéresse ici, son propos spécifique porte sur la *fiction littéraire*, particulièrement celle du conte ou du récit fantastique, dans la mesure où elle présente sous une forme plus condensée des mondes déstabilisants et inquiétants, c'est-à-dire aliénants : mondes dans lesquels les moindres désirs sont toujours exaucés ou, au contraire, les pires craintes toujours réalisées, mondes dans lesquels agissent des forces cachées qui donnent une coloration inhabituelle et anxiogène à l'ensemble de l'expérience courante, mondes marqués par des insistances et des répétitions à première vue insolites et inexplicables.

Freud propose une explication psychologique, d'ailleurs convaincante, des affects que cherchent à provoquer les écrivains lorsqu'ils jouent avec de tels effets. Il y voit la marque d'une inévitable déstabilisation apportée par la confirmation tardive d'attentes propres à la prime enfance (la toute-puissance de la pensée et du désir...) pourtant depuis longtemps dépassées ; il y voit encore, dans d'autres cas, la pure et simple réactivation d'angoisses primitives (dont la crainte de la castration constitue, selon Freud, le prototype), elles aussi en principe délaissées de longue date. Mais, au-delà de ces références ontogénétiques attendues, ce qui intéresse le théoricien de la psychanalyse, c'est surtout la production artificielle, chez le lecteur de fiction, de la sensation de l'inquiétante étrangeté *dans le monde* (fût-il imaginaire), qui s'élargit en sensation de l'inquiétante étrangeté *du monde (de la vie) en général*. Comme l'indique cette primauté du monde, il s'agit donc nettement, de son point de vue, d'une problématique distincte de celle qui porte sur la « perte de réalité » ou sur les rapports déformés, aliénés, au monde parfois induits par la maladie mentale. Car l'idée que Freud

met en scène grâce à la catégorie de l'« inquiétante étrangeté », c'est qu'il y a des mondes auxquels même l'individu qui serait, en gros, sain, normal, ne pourrait pas *appartenir*, où il ne saurait se sentir vraiment chez soi[87].

Malgré ces avancées précieuses, il y a cependant un inconvénient dans l'argumentation proposée par le texte freudien, phénoménologiquement parlant. Il tient à ce que cette défamiliarisation interne du monde qui, de ce fait, apparaît comme aliénante pour l'individu, s'y voit restreinte à quelques figures relativement étroites –celles que permettent d'établir le recoupement entre le profond (l'archaïque) au point de vue du rapport au monde et l'originaire au point de vue biographique. Pour rendre plus praticable le passage de l'idée d'un monde vécu aliénant en général à la théorie sociale, il faut que ce phénomène soit envisagé de façon plus générale. À vrai dire, même la référence à la littérature mise en avant chez Freud –sans même faire intervenir ce que nous apprendrait aujourd'hui le cinéma– encouragerait à une exploration de la mise en scène des mondes invivables imaginaires qui dépasse les limites traditionnelles du conte ou du genre fantastique.

2. Cependant, on peut se demander si la fiction peut offrir autre chose que des variations imaginaires à partir d'expériences de ce qui a été ou est historiquement vécu comme invivable par des individus effectivement réels. Dans ce cas, qui est crédible empiriquement, l'analyse de Freud, en dépit des apports, fait sûrement fausse route dans le sens du psychologisme quand elle explique que l'expérience du monde comme quelque chose d'étranger et d'inquiétant constitue la réactivation de vécus archaïques ou de drames intimes mal surmontés : on pourrait tout aussi bien la comprendre comme l'expression d'une inquiétude anthropologiquement ou historiquement réaliste face à la possibilité que le monde présente aux hommes la face d'une altérité foncièrement hostile. Cette possibilité se

[87] Une décennie après le texte sur l'*Unheimlichkeit*, dans sa célèbre lettre à Romain Rolland, Freud utilisera le terme « *Entfremdung* » pour désigner un phénomène moins critique et moins insolite que celui par lequel le monde semble échapper *tout entier*. Il désignera par là le sentiment d'étrangeté qui se produit devant certains aspects du moi ou du monde, et qui constitue selon lui le simple envers du sentiment anodin du « déjà vu ». Freud expliquera ces phénomènes d'étrangeté apparente comme le signe d'une intention inconsciente de se défendre contre une idée ou un fait désagréable *et* comme l'échec de cette intention : même si c'est trop tard, on se protège encore un peu contre le phénomène qu'on n'aurait jamais voulu voir se produire ou contre la pensée qu'on aurait bien aimé ne jamais voir réémerger, et c'est cela qui fait qu'ils nous paraissent « étrangers » au sens de « bizarres ». Ils ne peuvent être immédiatement reconnus comme étant « nôtres ». Avec la gradation entre le simple « sentiment de l'étrange » (« *Entfremdungsgefühl* » avec l'acception étroite qu'il lui réserve) et le sentiment de l'« inquiétante étrangeté » globale (*Unheimlichkeit*), Freud esquisse ainsi sans le chercher une théorie des manifestations de l'altérité du monde qui est loin d'être négligeable. Voir « Un trouble de mémoire sur l'Acropole » in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2002, p. 221-230.

réalise dans l'expérience de *l'inhospitalité* du monde. Un milieu naturel ou un milieu social est inhospitalier quand, dans l'ensemble il déçoit des attentes d'une portée assez générale quant à ce que doit être un *Umwelt* pour un sujet vivant qui cherche, non-problématiquement, à y persister vitalement dans son être et à y mettre en œuvre les aptitudes dont il est porteur. En ce sens très général, on pourrait dire que presque tout ce qui mérite d'être appelé une « pathologie sociale » –ainsi, l'ascendant d'une culture étroite, dégradante ou instrumentalisée ou l'existence de rapports sociaux marqués par des dominations massives– rend le monde inhospitalier, en tant qu'il multiplie les chances qu'ont certains individus de ne pas se reconnaître dans leur monde social et d'en pâtir. Cependant, eu égard au risque d'usages non-contrôlés, il semble plus raisonnable de gager l'idée de l'inhospitalité du monde sur des expériences effectives par lesquelles certains dispositifs sociaux, certaines institutions ou certaines situations font naître *chez les intéressés eux-mêmes* le vif sentiment de décalage et de désajustement.

Dans certaines traditions des sciences sociales, c'est l'analyse de deux expériences paradigmatiques, l'expérience du travailleur et celle de l'étranger, qui ont permis de donner une consistance à la thématique de l'inhospitalité aliénante.

Le travailleur. La possibilité de réactiver dans le cadre indiqué la problématique critique initiale des *Manuscrits de 1844* n'est pas acquise d'avance. Après tout, Marx raisonnait implicitement en fonction d'un modèle de production qui oscille entre l'image de la création artistique dont peut jouir l'artiste lui-même et une sorte de mythologie artisanaliste de la proximité au travailleur et de la possession par le travailleur des produits et des instruments de son travail : la pression exercée par ces deux schémas constituait le prix à payer, au niveau des présuppositions normatives concrètes, pour une adhésion trop peu réfléchie à l'imaginaire subjectiviste de la maîtrise et de l'autoposition souveraines. Cependant, le terme « aliénation » peut s'imposer de nouveau dans l'analyse des conditions de travail, au sens désormais plus précis où il signifie que dans une partie importante de son activité, formatrice du point de vue de la personnalité, l'individu au travail est sans cesse exposé à une série de contraintes, de dispositifs et d'institutions qui sont voués à lui faire ressentir les conditions de son travail comme globalement inhospitalières, comme quelque chose qui se constitue sans lui et même contre lui. Il y a même certaines raisons de croire que, dans le monde actuel, l'expérience de la différence entre l'aliénation et la non-aliénation *s'articule d'abord*, pour beaucoup de gens, dans le cadre de l'expérience vécue du travail. En ce sens, l'étayage initial, en 1844, de la philosophie de l'aliénation sur une analyse du présent historique qui met en avant les conditions de vie et de travail dégradées, pathologiques et pathogènes, reste hautement significatif. À bien des égards, l'aliénation du tra-

vailleur semble rester paradigmatique. On peut citer deux thèmes actuellement discutés dans les sciences sociales qui peuvent correspondre à cette intuition.

Le thème de la précarisation tout d'abord. De façon frappante, S. Paugam[88] explique ainsi que l'organisation actuelle du travail, avec la disparition de la forme de l'« emploi stable » dominante dans les économies occidentales des décennies d'après-guerre tend à *rendre de nouveau pratiquement vraie* l'analyse marxienne de l'aliénation au travail. D'après Paugam, la phénoménologie du travailleur intérimaire ou occasionnel, souvent sous-payé, peu protégé juridiquement et peu socialisé dans l'entreprise, correspond en effet trait pour trait aux remarques de 1844, en particulier lorsqu'il y est question du sentiment de l'absurdité de l'activité que l'on conduit, qui reste impossible à rattacher à une forme quelconque de réalisation épanouissante de soi, et aussi au sentiment d'être confronté à un système aveugle, destructeur pour l'individu.

Le thème de la rationalisation ensuite. Un second visage de cette inhospitalité du monde du travail, elle-même paradigmatique pour présenter ce que peut être une inhospitalité du monde en général se rencontre en effet dans la sociologie contemporaine lorsqu'il est question des évolutions récentes des dispositifs organisant le travail dans l'industrie. C'est ainsi que les analyses de Beaud et Pialoux permettent de montrer que le travail n'est pas aliénant parce qu'il a constamment affaire à des choses et à des forces que le travailleur n'a pas produites de sa main et ne peut conserver dans son horizon vital immédiat. Le travail devient aliénant lorsque l'ouvrier n'a plus les moyens, par rapport à une situation donnée antérieure, d'opérer avec autant d'efficacité une sorte de travail second d'appropriation qui vise les instruments et les conditions du travail même. Ainsi, pour Beaud et Pialoux , ce qui explique que les ouvriers des usines Peugeot se sentent aujourd'hui plus mal à l'aise sur la nouvelle chaîne de production, pourtant plus « propre », c'est le fait que les marges de la domestication individuelle et collective des machines et des gestes qu'elles réclament se sont restreintes du fait de la rationalisation poussée jusqu'à l'extrême par la direction. Par exemple, on ne peut plus prendre de l'avance, comme autrefois, sur le rythme de la chaîne, improviser des gestes bien à soi, adapter ses outils à sa mode ou, de temps en temps, faire du lieu de travail un espace provisoire de sociabilité[89]. L'« aliénation » telle que la ressentent les intéressés intervient donc ici non au premier niveau, celui où les choses, les instruments et les règles ne viennent pas de moi et ne relèvent pas immédiatement de ma puissance, mais au second niveau, au niveau réflexif, celui où, historiquement,

[88] S. Paugam, *Le Salarié de la précarité*, Paris, PUF, 2000, p. 25-30.
[89] *Retour sur la classe ouvrière*, Fayard, 2000, ch. 2.

je peux moins facilement trouver les moyens de *compenser* cette altérité de toute façon naturellement donnée, c'est-à-dire domestiquer par mes propres moyens, que ce soit par fantaisie ou par habileté, ce qui, comme partie de l'*Umwelt*, est commun et extérieur.

Cette approche rejoint d'ailleurs, par des voies particulières, certaines hypothèses de base de la psychopathologie du travail. Dans cette discipline, le travail est considéré comme « aliénant » non par l'effet direct d'une activité très éloignée de ce que l'on imagine pouvoir mettre sous le terme de la réalisation de soi épanouissante, par exemple au sens où le caractère répétitif ou pénible d'une tâche ou encore le fait qu'elle s'effectue dans une situation de domination rapprochée. On parle plutôt d'aliénation lorsque les conditions de travail portent atteinte aux dispositifs psychiques et sociaux seconds par lequel l'activité de travail peut prendre sens, peut se comprendre comme une sublimation et même générer certaines formes de rapport positif à soi. Le travail aliénant se présente alors comme une force destructrice qui s'exerce sur les constructions par lesquelles le soi vulnérable se délimite et se maintient[90]. On a donc là des exemples parlants d'une inhospitalité du monde qui prend sa source dans les pratiques sociales ou dans les structures propres à certains univers sociaux importants, tels que celui du travail, dans lesquels les besoins fondamentaux cessent de pouvoir être satisfaits.

L'étranger. Dans l'histoire de la sociologie, l'exploration de la problématique du monde aliénant, guidée par le thème de l'étranger, a connu deux grandes phases. La première fut marquée par les tentatives de Simmel puis de Schütz[91]. Elle a principalement porté sur la question de l'étranger au sens strict, géographique, voire ethno-racial, du terme. Loin de s'en tenir à une approche objectiviste des préjugés et des stigmatisations entretenus pas les autochtones, le souci de ces deux auteurs consistait à révéler *au point de vue de l'étranger lui-même* les ressorts des expériences sociales de distance, de malaise et de décalage qu'est inévitablement amené(e) à vivre celle ou celui qui n'est pas d'ici, qui n'est pas chez soi. Ils insistent sur les effets proprement aliénants de cette sensation d'être privé de la familiarité habituelle grâce à laquelle on se sait immédiatement de plain pied avec les autres et avec l'environnement en général, dans les moindres interactions sociales.

Dans une seconde phase de l'histoire de la sociologie, c'est la thématique des décalages chronologiques des habitus qui a permis de définir des approches plus englobantes et d'investir des figures plus subtiles de

[90] Voir P. Molinier, *Les Enjeux psychiques du travail*, Paris, Payot, 2006, ch. 1.
[91] Simmel, « *Excursus* sur l'étranger » in *Sociologie*, Paris, PUF, 2000, p. 663-668 ; A. Schütz, *L'Étranger*, Paris, Allia, 2003.

l'étrangéité. Entre autres exemples, les études de Bourdieu sur l'instauration des relations industrielles dans l'Algérie coloniale[92], de nouveau, sous un autre aspect, celles de Beaud et Pialoux sur l'évolution récente de la condition ouvrière en France après la dissolution du compromis fordiste, celles de Sayad[93] sur l'immigration convergent vers des résultats semblables, qui s'orientent plus en fonction d'une problématique des habitus qu'en fonction d'une analyse des besoins. Elles montrent que lorsque, pour un groupe donné, les conditions actuelles d'exercice des dispositions acquises diffèrent de manière trop importante des contextes dans lesquels elles ont été acquises, il s'ensuit un certain nombre de phénomènes qui diminuent les personnes : ainsi, la relégation sociale et culturelle, la perte des repères, la multiplication au quotidien des malaises, des dissonances et des incompétences, le rétrécissement des intérêts vitaux, et finalement l'installation dans un sentiment d'indignité et d'humiliation qui peut donner lieu à toutes sortes de révoltes et de ressentiments. Dans un ordre d'idées assez proche, on peut aussi parler significativement d'« aliénation » au sens de l'étrangéreté sociale et d'un rapport au monde déformé lorsque je suis amené à utiliser, dans les pratiques quotidiennes qui me lient au monde, des ressources que je continue non seulement à ressentir comme autres par rapport à ce que je suis, mais dans lesquelles je perçois aussi les signes de la domination dont je suis victime. Ainsi, par nécessité, par déculturation ou pour pouvoir se faire entendre, les opprimés sont parfois contraints d'utiliser la langue des oppresseurs, même si c'est pour ensuite la soumettre à processus d'appropriation créatrice.

Dans ces deux types d'expérience de l'étrangéreté, il ne s'agit donc pas simplement, comme chez Simmel ou Schütz, de mettre en évidence l'anxiété liée à l'absence d'aisance et de familiarité dans la fréquentation des environnants humains et non-humains : il s'agit plutôt de montrer que, par contrecoup, je suis réellement diminué par la restriction du champ où mes dispositions pourraient s'actualiser de façon non-problématique ou peu problématique. Un monde vécu est donc aliénant quand, de manière insistante, il me renvoie à mes habitudes comme à quelque chose qui s'avère inadapté tant aux situations auxquelles je suis confronté qu'aux exigences qui leur sont liées –ce monde me devient *autre* en général, autrement dit inhospitalier, par l'effet de la déformation du rapport à lui inhérent à ces décalages désormais multipliés.

3. Enfin, au-delà du sentiment de l'inquiétante étrangeté, au-delà des effets induits par le désajustement systématique d'*habitus* particuliers ou

[92] P. Bourdieu, *Algérie 60*, Paris, Minuit, 1977.
[93] Voir A. Sayad, *La Double absence*, Paris, Seuil, 1999.

d'attentes structurantes pour la personne, il existe assurément, lorsque les événements et les situations sont plus tragiques et les habitus en défaut plus profonds, des mondes vécus *essentiellement et universellement aliénants*, c'est-à-dire inhabitables par nature. La sensibilité à cette possibilité d'une aliénation radicale et universelle de l'homme dans le monde, à cette idée d'un monde qui n'est pas fait pour les hommes, a évidemment des racines profondes dans l'histoire de la culture. Ainsi, comme Weber l'a fortement établi, le travail de réflexion sous-jacent aux doctrines du salut des grandes religions a ainsi très précocement buté sur la possibilité que le monde soit essentiellement non pas simplement inhospitalier, au sens où il contredirait les conditions générales d'une vie humaine apaisée et satisfaite (« heureuse »), non pas simplement mauvais en raison de l'injustice qui y règne globalement, mais aussi carrément insupportable, *inhabitable* pour celle ou pour celui qui a atteint un certain degré de réflexion et cherche à atteindre un bonheur élevé qui soit aussi une véritable réalisation consciente et rationnelle de soi-même. Par principe, l'aspiration à découvrir une signification rationnelle au monde et à la vie et à conduire son existence en fonction de cette signification ne pourrait être satisfaite. C'est encore dans cet esprit qu'un Schopenhauer, d'une manière renversante par rapport au naturalisme qui se mettait en place dans la tradition des philosophies classiques de l'*Entfremdung*, a tenté de défendre l'hypothèse-limite d'une Nature essentiellement hostile au principe même de toutes nos fins. Pour Schopenhauer, un être raisonnant ne pouvait que se sentir *étranger* dans un monde où l'ordre de la vie condamne toute créature à la souffrance et à la caducité. Et de façon plus générale, on peut dire que l'expérience d'un monde aliénant, au sens où il ne peut apparaître qu'insupportable et radicalement inhospitalier aux individus les plus conscients et les plus sincères, a été le thème directeur plus ou moins implicite du pessimisme philosophique tel qu'il s'est constitué dans certains aspects de la pensée d'auteurs comme Rousseau ou même Adorno –qui n'avaient certes pas d'abord en vue une thèse dogmatique et sans ancrage phénoménologique sur la prédominance du « bien » ou du « mal » dans le monde en général. Sans doute la conversion critique de l'*éthos* pessimiste dans une analytique des formes de la vie historiquement et socialement invivables ne peut-elle pas être complètement justifiée du point de vue de la rationalité théorique. Elle relève plutôt d'une décision d'ordre pratique par laquelle, une fois que nous savons à quoi nous en tenir sur la possibilité de parvenir au bonheur individuel dans un monde meilleur, nous passons à autre chose, en l'occurrence à l'idée selon laquelle il existe souvent des possibilités de rendre le monde *moins aliénant* dans certaines situations et pour certaines personnes. Bref, ce n'est que l'existence de virtualités émancipatrices, grâce auxquelles, si elles s'actualisaient, s'atténuerait ce que certains éprouvent comme

l'inhabitabilité du monde en général, qui légitime par contrecoup que nous réservions un terme comme « aliénation » à des situations par principe transformables.

Un monde aliénant par excellence, celui qui démultiplierait tragiquement les effets d'étrangeté qui se manifestent au quotidien dans le décalage des habitus et l'insatisfaction des besoins, y compris des besoins fondamentaux, serait inhumain au sens précis où il constituerait une menace directe non seulement sur les équilibres intérieurs de l'individu, mais sur son intégrité physique et ses chances de survie. Il serait en contradiction flagrante avec les conditions les plus générales d'acquisition et d'exercice des habitudes qui forment la vie humaine –comme il y a des environnements qui, en moyenne et compte tenu des différences dans la capacité à intégrer l'inacceptable, sont intrinsèquement nuisibles et destructeurs aux membres d'une espèce animale donnée parce qu'ils ne peuvent trouver à y satisfaire leurs besoins de base. Et dans les faits, il existe effectivement des environnements qui ne peuvent *que* désemparer au point que la mort de l'individu paraît une issue logique à la situation (c'est ce genre d'univers que Kafka a parfois dépeints sous une forme stylisée), ou bien en tout cas abaisser, assécher et appauvrir extrêmement ceux qui y évoluent. Autrement dit, il existe des univers sociaux marqués par la violence, la privation, la menace, l'humiliation ; et il existe aussi, au terme extrême de ce segment, des situations qui, parce qu'elles semblent s'opposer aux conditions mêmes de reproduction de la vie humaine, tant au point de vue biologique qu'au point de vue de l'intégrité psychique et morale minimale des personnes, doivent être comprises comme des façons dont le monde devient étranger au sens radical de l'inhabitabilité[94].

C'est tout cela qui peut être, de manière vraisemblable, compris comme caractéristique d'un monde inhumain, c'est-à-dire « essentiellement aliénant ». Même si la variété des dispositions individuelles entraîne des formes de réaction qui peuvent différer considérablement entre elles, ici, la relation de la pathologie sociale et de la pathologie individuelle (au sens de la souffrance subjective et de la limitation de soi objective) apparaît bien plus immédiate que dans toutes les figures discutées jusqu'à présent. Le lien de causalité par lequel la vie se trouve directement niée y semble manifeste. C'est en ce sens que le thème très simple du « monde essentiellement et universellement aliénant », autrement dit d'un monde environnant dont on est en droit de penser qu'il est *globalement* et serait *pour tout un chacun*

[94] Voir par exemple les remarques de J. Améry à propos de la violence et de la torture : « Je ne sais donc pas si celui qui est roué de coups [...] perd sa "dignité humaine". Mais ce dont je suis certain, c'est qu'avec le premier coup qui s'abat sur lui, il est dépossédé de ce que nous appellerons provisoirement la *confiance dans le monde* ». *Par-delà le crime et le châtiment*, Paris, Babel, 2005, p. 71-72.

inhabitable, constitue le thème terminal de notre réflexion. C'est lui qui, en dernier ressort, justifie rétrospectivement l'usage de la catégorie philosophique d'aliénation elle-même. En effet, comme Marx l'avait assurément présupposé dans sa réflexion sur la situation contemporaine des ouvriers, une notion aussi emphatique que celle d'aliénation ou d'*Entfremdung* ne s'imposerait pas s'il n'existait pas d'expériences d'aliénation à la fois extrêmes et immédiatement reconnaissables dans lesquelles nous saisissions *d'une manière absolument évidente* que certains besoins vitaux qui définissent les êtres humains ne peuvent pas du tout être satisfaits, que la vie est radicalement niée, la vitalité absolument contredite. C'est à partir du spectacle offert par ces expériences extrêmes que *l'ensemble* des phénomènes d'aliénation que nous avons tenté de présenter analytiquement dans ce chapitre se dessine dans sa signification et sa cohérence relative. Il y a bien, dans ce cas, de l'*aliénation totale*. Son existence disqualifie tout scepticisme sophistiqué à propos de la valeur opératoire de la notion ; elle permet de rassembler et de totaliser pour les porter jusqu'à leurs formes ultimes les faits partiels que nous avions jusque-là envisagés séparément en parlant d'aliénation générale. C'est également l'existence de ces phénomènes radicaux qui justifie *un certain privilège méthodologique de l'« aliénation sociale »* (celle qui est assez aisément traductible en termes d'injustice) par rapport à l'« aliénation culturelle » (celle de la critique de l'inauthenticité et de l'étroitesse éthiques, par exemple des effets de l'industrie de la culture ou du consumérisme) : si aucun de ces deux ordres ne peut être négligé dans la description des « aliénation modernes », c'est tout de même à partir des structures du premier, à cause de la netteté des faits qui lui correspondent, que le paysage conceptuel commence à se dessiner.

Pourtant, ce n'est pas qu'il n'y ait rien, dans ces situations extrêmes et, pour cela, directement et manifestement négatrices de la Vie, à quoi l'on puisse s'adapter, par exemple en recréant un léger réseau protecteur d'habitudes et d'insensibilités, en inventant ou en préservant un quotidien où l'on soit tout de même presque à l'abri chez soi. Même ici, l'aliénation est toujours quelque chose à quoi l'on résiste toujours un peu en se réappropriant des aspects du monde, en domestiquant même de façon triviale ce qui se manifeste comme hostile et menaçant, en transformant un *Umwelt* traumatisant en cadre de vie presque ordinaire. L'idée d'une quotidianisation non seulement insatisfaisante au point de vue éthique (par exemple au sens d'une étroitesse totale et d'une quasi restriction de l'activité à la satisfaction des besoins biologiques de base), mais aussi monstrueuse au point de vue moral (par exemple dans les conditions extrêmes de la guerre, de la violence généralisée, de la domination tyrannique rapprochée, de la privation), n'est ni contradictoire ni invraisemblable. On peut ainsi *s'habituer*, d'ailleurs aussi bien comme victime ou victime potentielle, comme spectateur que,

parfois, comme acteur, à la vie dégradante, à la violence radicale et au meurtre. Et il est bien connu que le seuil de déclenchement du sentiment de l'intolérable, déjà culturellement fort variable, est toujours aussi soumis à la pression des événements auxquels les individus sont confrontés au présent. Cependant, comme l'ont par exemple rappelés de nombreux récits des camps de concentration et d'extermination –R. Antelme dans *L'Espèce humaine* ; P. Levi dans *Si c'est un homme*, D. Rousset dans *Les Jours de notre mort*–, c'est tout de même dans l'*impossibilité absolue qu'éprouvent certains individus de s'habituer à certaines choses* que réside alors non seulement le principe de l'envie qui les anime de survivre et de maintenir grâce à un minimum de vitalité les fragments de dignité personnelles qui ont pu être préservés jusque là, mais aussi les ressources où puise la faculté à refuser et parfois à se révolter.

Conclusions

La dépossession est une expérience humaine des plus banales, bien qu'elle soit aussi, si l'on en croit Freud, qui raisonne à son propos sur le cas extrême du deuil, des plus formatrices. C'est pourquoi, plutôt que comme une catastrophe résultant de certaines circonstances historiques anormales, il faudrait commencer par concevoir l'aliénation comme une exagération des effets négatifs que provoque chez l'individu ce phénomène assez ordinaire qu'est la perte de quelque chose d'important, subjectivement ou objectivement. Mais de quel genre de perte peut-il s'agir pour que le terme dramatique d'aliénation, ou tout autre terme équivalent, s'impose pour le désigner ? Malgré certaines suggestions contenues dans le terme, le modèle objectiviste de la propriété confisquée n'est nullement à privilégier quand il s'agit de « dépossession ». Ce qui a été ici conçu sous ce terme s'oppose seulement au fait d'être porteur de certaines caractéristiques minimales qui permettent d'« être soi-même » sans qu'il puisse être question d'appartenance ou de propriété (*Eigentum*) en un sens qui serait comparable avec la maîtrise souveraine et exclusive parfois consacrée par le droit moderne. Posséder, c'est certes *avoir* au sens très large du verbe, mais d'abord dans la mesure où, en vivant, l'on « dispose » naturellement de certaines possibilités concrètes d'agir et de mobiliser des forces qui font partie du répertoire des moyens et des fins : si ce répertoire des appartenances et du propre est trop exigu, la possibilité d'être soi-même, en quelque sens qu'on la comprenne, la possibilité de vivre au sens où elle n'est pas la même chose que la possibilité de survivre, ne sont pas assurées.

Dans la perspective de la théorie de la société, il y a des cas de dépossession concrète qui s'imposent tout de suite à l'esprit : être privé de certains biens ou de certains droits importants, être privé de certaines libertés, être privé de certaines conditions générales d'existence dont on peut penser qu'elles sont nécessaires à toute forme de vie humaine digne de ce nom… Certes, il y a des dépossessions comparables à ces cas qui, n'étant dues qu'à la malchance ou à la négligence, ne sauraient être considérées comme des injustices. Mais, dans l'ensemble, une théorie de la justice bien comprise peut tout de même être interprétée comme une critique implicite des grandes classes habituellement répertoriées de dépossessions concrètes

et de ce qui les rend institutionnellement possible. C'est même là l'une des fonctions théoriques et pratiques les plus évidentes d'une théorie de la justice : en la combinant aux valeurs égalitaires, elle pose la question normative de savoir *de quoi* (biens, droits, conditions de vie, niveau de satisfaction des besoins, pouvoirs…) les gens (le plus souvent pris individuellement, même si l'idée d'*appartenances collectives justes* n'a rien d'absurde, bien au contraire) ne devraient absolument pas être dépossédés dans une société bien ordonnée. Elle pose la question des appartenances propres nécessaires, la question de ce qu'il faut avoir au minimum.

Or, ces dépossessions concrètes, si elles sont aussi des injustices, peuvent aussi être qualifiées d'aliénantes : en plus d'être injustifiables du point de vue moral, elles empêchent les individus de satisfaire certains de leurs besoins fondamentaux et, par là, les empêchent éthiquement de se réaliser et de réaliser certaines de leurs possibilités privilégiées. En les rendant étrangers à des possibilités importantes, à des aspects du réel intéressants, elles les rendent étrangers à eux-mêmes[1]. La notion de dépossession assure donc un terrain commun aux théories normatives de la justice et à la sociopathologie : simplement, chacun y entre par des côtés opposés. En effet, notre thèse implicite aura été qu'il est possible, pour une théorie de la société, de justifier la critique de ces dépossessions concrètes autrement que par le langage de la justice et de l'injustice ; elle aura même été que, souvent, il vaut mieux procéder ainsi si l'on veut comprendre ce qui se passe[2].

[1] Sur l'articulation entre théories de la justice et lésions effectives vécues par les individus, voir A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, p. 88-109, et E. Renault, *L'Expérience de l'injustice*, ch. 2. L'idée que certaines « pertes » fondamentales (pour l'essentiel, celles des premiers objets de l'attachement) rendent beaucoup plus difficile aux individus qui les ont subies le succès dans la réalisation de certaines « tâches » de la vie ordinaire (par exemple créer des relations stables, de type amical ou amoureux, avec quelques personnes…) est par ailleurs au cœur du travail de J. Bowlby. Voir, dans ce sens, le troisième volet de sa grande trilogie, *Attachement et perte*, qui porte précisément sur la « perte ». Bowlby développe un concept fort de perte, en tant que privation d'un pouvoir de créer des relations dans l'élément de la confiance. Il analyse l'angoisse (*anxiety*), par opposition à la simple peur, comme la contrepartie vécue de la perte et des dégâts qu'elle inflige à la confiance en soi. Ainsi, la perte précoce de la mère ou de la personne centrale de l'entourage ne me prive ni d'une source de satisfaction pulsionnelle ni d'une source constante d'affection, (Freud) mais plutôt d'une capacité très générale de m'engager dans le jeu des relations stables et profondes avec autrui, avec le monde et avec moi-même. Le parallélisme est frappant avec les conceptions sociologiques issues de Marx : chez Bowlby aussi, la perte significative est conçue comme une aliénation-altération de soi au terme de laquelle l'objet devenu autre, étranger, se manifeste au soi comme une force virtuellement hostile.

[2] Une autre motivation est que l'on peut penser, même si ce sont des cas-limites, à des dépossessions « abstraites » qui ne sont pas des conséquences de dépossessions concrètes antérieures. Ainsi, un environnement culturel pauvre et étroit, marqué par la conformisme étouffant, ne lèse en lui-même aucun droit fondamental et n'est pas injuste (sauf certaines circonstances particulières), mais il dépossède les individus d'une certaine forme de la puissance d'agir. En ce sens, on peut dire que la non-aliénation, si elle ne forme pas le Bien humain en tant que tel, est cependant la condition formelle de toute définition crédible du Bien (par contraste avec le Juste), en tant que l'être-soi-même constitue nécessairement un aspect déterminant de l'épanouissement humain, quelle que soit la manière dont il est compris.

Car cela favorise la sensibilité au fait les dépossessions concrètes peuvent parfois se comprendre existentiellement comme des circonstances qui favorisent ce que l'on peut appeler la « dépossession abstraite » (au sens où Marx parlait du « travail abstrait », c'est-à-dire du travail en général qui, justement, se présente phénoménalement aux yeux des agents sous les aspects de cette généralité même), à savoir la perte du pouvoir plus originel d'« être soi-même » qui concerne l'individu. Du moins c'est la perspective, évidemment particulière, qui a été favorisée ici. Ainsi, être privé de certains droits, ce n'est pas seulement être victime d'un tort, mais aussi quelquefois ne pas pouvoir faire certaines choses, ne plus savoir exercer certaines modalités de la liberté positive. Cette « dépossession abstraite », comme on l'a montré, s'exprime alors par une « distorsion » dans les rapports à soi, à autrui et au monde : c'est là l'aliénation prise au sens fort, au sens strict, le sens dont a besoin à notre avis une théorie sociale réflexive.

L'aliénation comme dépossession

Ainsi, les intuitions les plus générales qui se dégagent des formulations de 1844 étaient-elles parfaitement fondées : « aliénation » signifie, pour l'essentiel, *perte ou bien dépossession pour des individus déterminés qui la vivent dans ses divers effets concrets*. Sans doute, l'introduction de cette problématique peut-elle facilement prêter à confusion en raison de l'influence historique des anciennes théories de l'aliénation (à la fois en psychiatrie classique et dans les théories sociologico-philosophiques de l'aliénation sociale) qui étaient portées à l'interpréter en termes totalisants et déterministes –comme si elle représentait une disparition de toute subjectivité et de toute puissance d'agir, un retour pur et simple à l'automaticité. De ce point de vue, la fusion de la psychologie évolutionniste de Spencer et de Jackson (avec au cœur la thématique de la « dissolution », autrement dit de la régression évolutionnaire) et de la psychiatrie classique telle qu'elle se produit chez un auteur comme Ribot (voire encore chez Janet) est significative d'une certaine façon d'appréhender les phénomènes pathologiques qui semble correspondre à merveille aux connotations présentes dans l'idée d'*Entfremdung*. Mais cette affinité est illusoire. Il nous a plutôt semblé que les progrès de la psychopathologie encourageaient, en particulier en matière de théorie sociale, à conserver le terme lui-même tout en le débarrassant des oripeaux déterministes hérités des approches d'autrefois, pour lesquelles il n'y avait *rien* entre, d'un côté, la « raison » (de l'adulte mâle européen) et, de l'autre, l'animalité ou la débilité. La dépossession aliénante n'est pas un effondrement absolu de certaines fonctions, une annulation sans résidus de

la subjectivité, le retour à l'indifférenciation primitive. C'est un affaiblissement et une déformation systématiques des pouvoirs constitutifs d'un sujet vivant[3].

Parmi les motifs récurrents de l'hostilité au terme et à la problématique de l'« aliénation » (par exemple en psychiatrie), il y a eu donc la crainte (bien fondée, eu égard à la prégnance historique des schémas évolutionnistes et dualistes que l'on a évoqués) que cette problématique ne soit trompeuse. D'une part, en survalorisant la normalité jusqu'à la mythifier, alors même qu'elle se révèle souvent être « gravement normale », selon la formule plaisante de J.-R. Freymann. D'autre part, en n'attirant l'attention que sur la dimension de régression et de déficit propre aux phénomènes atypiques, au détriment des dimensions par lesquelles l'atypique est aussi singulier, intéressant, riche à sa manière[4]. C'est pourquoi, comme on l'a vu, la *critique* du thème de l'aliénation a puisé une partie de son inspiration, de Jaspers à Foucault, dans une valorisation non seulement des états-limites plus ou moins inspirée par Nietzsche, mais aussi dans la exaltation de la créativité artistique parfois inhérente à la folie. Le fait, déjà souligné par Jaspers, que certains des plus grands créateurs modernes aient été schizophrènes constituerait déjà, dans cette optique, une accusation implacable contre l'identification de l'inhabituel et de l'anormal au faible, au nul, au primitif –une identification que le terme « aliénation » suggère apparemment.

On peut admettre que « l'aliénation » vécue dans telle et telle circonstance particulière, sous l'emprise de telle ou telle cause est toujours autre chose qu'un retour à une pauvreté et à une indifférenciation originel-

[3] De ce point de vue, on peut de nouveau rappeler que ce sont bien les intérêts caractéristiques de la fin du 19e siècle pour les phénomènes anormaux –de la suggestion hypnotique à l'hystérie en passant par les différents automatismes– qui marquent l'entrée dans l'âge contemporain de la psychopathologie : la maladie cesse de pouvoir n'être conçue *que* comme une involution et une simplification ; désormais, elle est aussi une façon de se soumettre à quelque chose d'autre en moi, une façon de s'altérer et d'être aliéné au sens strict. Par exemple, chez Ribot, la suggestibilité est le signe d'une régression à la primitivité ; alors que chez Charcot ou Janet, elle est déjà *aussi* une manière spéciale *de vivre les rapports avec autrui*, celle qui implique la perte totale de l'autonomie individuelle. Naturellement, les deux orientations (la maladie comme perte de la raison et de l'humanité et la maladie comme fait de n'être pas soi-même, de se soumettre à quelque chose d'autre, d'être habité par une force à la fois sienne et étrangère) ont longtemps coexisté (surtout en France) avant que Freud ne fasse peser la balance vers la seconde direction.

[4] La préface de Blanchot (1953) à la traduction du *Strindberg et Van Gogh* de Jaspers, qui radicalisa considérément l'intention de celui-ci, a constitué une étape marquante de la promotion de ce thème dans la pensée française. Son influence est sensible jusque chez Foucault, dont l'itinéraire en psychologie peut être compris comme la répétition du mouvement qui va de Jaspers à Blanchot, et aussi chez Deleuze. Voir par. ex. « Schizophrénie et société » (1975) in *Deux régimes de* fous, Paris, Minuit, 2005, p. 23 : « La difficulté est de rendre compte de la schizophrénie dans sa positivité même, et comme positivité, sans la réduire aux caractères de déficit ou de destruction qu'elle engendre dans la personne, ni aux lacunes et dissociations qu'elle fait apparaître dans une structure opposée ».

les. En risquant une généralisation sans doute précipitée, on peut même dire que l'aliénation comme état est toujours *autre chose* et *plus* que la somme des résultats du processus social de dépossession : c'est l'adoption de cette thèse qui distingue les conceptions classiques, souvent essentialistes, de l'aliénation, aussi bien d'ailleurs en psychiatrie qu'en théorie sociale, des conceptions contemporaines des sciences humaines sur lesquelles nous nous sommes appuyés dans notre tentative de « reconstruire » le concept issu de certains écrits du jeune Marx. C'est que l'*Entfremdung* comporte sûrement toujours une part peut-être inaliénable, sauf exceptions, de souplesse et d'inventivité qui compense et module la perte, et qui est la subjectivité même ; elle implique une façon compliquée de découvrir et de pratiquer un style propre que manquent les dichotomies inspirées par les visions sombres de l'anormalité comme n'étant *que* chute, vice, malaise, distorsion, diminution quantitative et régression qualitative. On peut être dépossédé de façon aliénante de quelque chose, et même de la forme normale et normative de rapport au monde, tout en conduisant une vie plaisante, riche et signifiante *sous certains autres aspects*. En ce sens, l'opposition nietzschéenne entre les formes « affirmatives » et les formes « déclinantes » de la vie peut être abandonnée au profit d'une représentation plus relativiste, plus inspirée par la conception canguilhemienne de la maladie comme expression paradoxale de la plasticité et de la créativité vitales[5]. Car, de même que le soi normal est plus compliqué, plus habité par l'altérité que le supposait sans doute la psychologie préfreudienne (ou même la philosophie préhusserlienne), de même le soi aliéné, devenu grandement autre à soi-même, reste positivement un soi-même. C'est que, pour utiliser cette fois le vocabulaire heideggérien, la mobilité du *Dasein* n'est pas annulée dans l'état d'inauthenticité ; elle y est simplement enrôlée sous la bannière de finalités qui peuvent être représentées à bon droit comme *moins porteuses* que celles qui seraient probablement choisies dans une configuration dans laquelle des possibilités plus nombreuses seraient ouvertes.

L'aliénation peut pourtant rester la notion qui accompagne naturellement notre effort critique pour contextualiser socialement et pour déterminer phénoménologiquement ce que veut dire pour quelqu'un être dépossédé de quelque chose ou subir une dépossession grave. Il y a cent façons pour l'individu biopsychique de voir sa vitalité diminuer par rapport à un *optimum*, et le terme « aliénation » permet d'en isoler une famille particulière, *en anticipant* l'apport de la perspective sociologique. Bref, dans la

[5] Aujourd'hui, G. Le Blanc prolonge à juste titre ce thème en insistant sur l'instabilité essentielle de la normalité, qu'il voit comme toujours habitée ou du moins hantée par la possibilité –le plus souvent refoulée– de la déviance, de la maladie et du malaise. Voir *Les Maladies de l'homme normal*, Bègles, Éditions du Passant, 2003.

masse infinie de ce qui peut contrarier le caractère persévératif et expansif de la vie, nous découpons un certain nombre de phénomènes dans la mesure où nous savons qu'ils peuvent bien s'éclairer sociologiquement : ces phénomènes, conventionnellement, seront des causes ou des corrélats de l'« aliénation ». Quand notre effort se systématise un peu, il donne lieu à un modèle relativement autonome de la théorie sociale critique : celui qui prétend que le thème de l'aliénation ainsi compris donne des aperçus intéressants, larges solides, cohérents entre eux, sur la vie sociale et certaines de ses grandes pathologies –autant que pourraient le faire des modèles inspirés par des notions voisines telles que « oppression », « exploitation », « domination », « exclusion » ou d'autres encore. De ce modèle de l'aliénation, nous devons surtout attendre qu'il rende possible *de bonnes descriptions* de ce qui se passe. C'est dire que ce terme ne correspond pas à une essence définitivement fixée, mais à une famille d'usages relativement unifiés qui proviennent tout à la fois des suggestions de la langue, de l'histoire des idées et surtout de ce qu'encouragent à investir les espaces laissés libres par les autres modèles critiques. En ce sens, le jeune Marx était méthodologiquement dans l'erreur précritique –celle qui voudrait qu'à notre exigence fantasmatique de disposer de concepts nets et précis corresponde miraculeusement un certain caractère de la réalité empirique– lorsqu'il cherchait à identifier l'*Entfremdung* avec une dénaturation spectaculaire et totale de l'existence humaine, repérable dans tous les aspects de la vie des personnes concernées, et qui serait de plus systématiquement liée à un ensemble d'institutions sociales déterminées. C'était réclamer à tous les niveaux une simplicité et une limpidité que les faits ne présentent jamais. Car s'il y a bien pour nous des *symptômes typiques* de l'aliénation, comme ceux qui ont été longuement mentionnés au chapitre 3, il n'existe pas de *critères généraux* permettant de l'identifier sur lesquels on pourrait compter, par exemple, pour décider *a priori* que certaines classes sociales sont victimes de l'aliénation ou que certaines situations sociales sont en elles-mêmes aliénantes.

Bien sûr, et contrairement à ce que l'on pourrait être tenté d'objecter aux éthiques perfectionnistes, l'idée d'une vie empêchée de se déployer n'est pas vide : à la réflexion, et sans même faire intervenir le facteur de la souffrance, il y a d'assez nombreux cas où nous pouvons identifier sans trop de difficultés un facteur quelconque ou un ensemble de facteurs sans lesquels une vie individuelle pourrait *sûrement ou au moins très probablement* être moins étroite, moins bornée. Pour nous, le fait que des variations imaginaires pas trop forcées puissent jeter une lumière vive sur des possibilités de vie délaissées ou impossibles fournit d'ailleurs l'esquisse d'un critère : une vie est aliénée quand elle subit des souffrances et/ou s'empêtre dans des limitations dues à des facteurs qui, pour profondément enracinés qu'ils soient parfois, n'ont pas de nécessité intrinsèque : sans ces facteurs, cette vie pourrait être différente et meilleure. La difficulté tiendrait plutôt au fait que, empiriquement, beaucoup de situations sociales s'avèrent ambiguës quant à leur effet sur le tonus vital de l'individu. Le jeune homme qui effectue son service militaire peut étouffer sous le poids de la hiérarchie militaire et du sadisme diffus auquel elle s'alimente, sous le poids de la fatigue physique imposée à la fois par des activités qu'il juge ineptes et par des ritualisations quotidiennes abrutissantes ; mais il peut aussi s'épanouir dans ce milieu solidaire et exigeant. Le cadre postmoderne soumis à des contraintes plus pesantes qu'autrefois, sommé de s'investir corps et âme dans ses tâches professionnelles, peut vivre cette situation dans la peine, mais aussi parfois dans l'euphorie que procure cette nouvelle source intarissable d'excitations quotidiennes. Il ne suffit donc pas de dire alors que certaines formes de personnalité rendent possible l'établissement d'une sorte de complicité avec certaines modalités classiques, modernes ou postmodernes de la domination sociale, et donc que l'état d'aliénation objective peut finalement convenir à quelques uns. Et il ne suffit pas non plus de tenter de distinguer les aliénations conscientes et les aliénations inconscientes. En réalité, il n'existe que des situations qui peuvent être aliénantes pour certaines personnes ou qui le sont par certains côtés, qui le sont sûrement pour la plupart, etc.

Psychologiquement, cette situation signifie qu'il s'avère délicat d'affirmer par exemple que consacrer sa vie à un idéal obsessionnel, sacrifier d'importantes dimensions de l'existence humaine à une passion dominante, ou même s'installer avec conviction dans les conformismes régnants d'une époque, est aliénant *en soi*, au sens où l'on supposerait pour cela *a contrario* l'existence d'une norme éthique qui expliquerait une bonne fois ce qu'est une vie humaine non unilatérale. L'idée d'une « vie non unilatérale » n'a en effet guère de sens : tout juste peut-on accorder une valeur éminente au fait de *choisir* son unilatéralité ou ses unilatéralités, au lieu de la ou de les subir –au fait de choisir son démon, selon le mot de Weber. Ainsi, dire d'une existence apparemment *très unilatérale*, qu'elle est en outre *aliénée*, dire des conditions de vie et du cercle des intérêts d'une personne qu'ils ne semblent pas seulement *très étroits*, mais aussi positivement *aliénants*, cela suppose qu'interviennent dans le jugement, en proportions variées, des facteurs supplémentaires autorisant cette évaluation risquée. On peut citer comme exemples de ces facteurs l'existence de possibilités objectives d'alternatives qui se trouvent consciemment refusées à tel individu ou par lui, mais aussi le fait que l'étroitesse se paie d'une insensibilité radicale, plus ou moins hargneuse et bornée, aux autres possibilités de vie. Refuser la richesse interne de l'univers dans lequel on se meut, refuser la possibilité d'y contribuer individuellement de manière créative, voire la possibilité d'exercer au sein même de cette étroitesse un certain nombre de vertus qui

nous semblent caractéristiques de l'excellence humaine en général –tout cela constitue sans doute d'une vie unilatérale qui peut virer à l'aliénation. Mais sans permettre de dégager des critères univoques.

Toute vie *observée* peut paraître aliénante/aliénée –du moment qu'elle se meut dans un cadre circonscrit et se conforme à des « cérémonies » (Wittgenstein), c'est-à-dire à routines facilement repérables et étrangères à celui qui les contemple sans sympathie. Or, l'histoire, l'ethno- graphie, la littérature ou le cinéma peuvent nous l'apprendre quotidiennement : là où, de l'extérieur, nous serions tentés de voir ethnocentriquement, dogmatiquement, que limitations et étroitesses, dépendance radicale et répétition naturelle, se cachent le plus souvent des nuances, une richesse insoupçonnée de l'être-au-monde, un univers d'outils et de symboles, une inventivité à l'œuvre, un fourmillement d'arrangements et d'accommodements ingénieux, une façon d'habiter ses conditions de vie qui n'est pas exempte d'heureuses stylisations, d'ironies et de semi-lucidités. Il est probable que seules la description ou la représentation (savante ou artistique) sont en mesure de communiquer, non seulement la souffrance, la privation, l'oppression, l'humiliation, mais aussi, spécifiquement, ce sentiment d'une étroitesse singulière de la vie, d'une diminution de soi, qui suscite le malaise. Montrer philosophiquement, de façon critique, pourquoi une catégorie est nécessaire au sein de la palette que nous utilisons pour rendre raison des phénomènes et concevoir le présent historique, même si l'on a parfaitement conscience qu'elle résulte d'une histoire compliquée qui s'est superposée à une étymologie contingente, ce n'est pas la même chose que fournir le mode d'emploi complet de la catégorie elle-même.

Dans le même esprit, sans forcément poser l'horizon d'une pulsion de mort qui subsumerait tous les phénomènes par lesquels la vie semble s'orienter d'elle-même (ou du moins avec son concours actif) vers sa propre négation, il faut encore insister sur le fait que des phénomènes proches de ceux qui ont été explicités comme des caractéristiques de l'aliénation subjective sont inévitables et qu'ils comportent même des aspects de positivité. La maladie, la vieillesse, le handicap, voire certains traits de caractère, produisent des effets qui ont plus d'un élément commun avec ceux que nous avons décrits comme typiques de l'aliénation –même si, bien sûr, ils ne se réduisent pas du tout à cela–, et ce n'est que parce que nous préférons restreindre par commodité les usages de cette notion à des phénomènes qui concernent la théorie sociale critique que ces cas ne nous ont pas semblé pertinents au premier chef dans nos discussions. Bref, il y a quelque chose qui commence à *ressembler* à de l'aliénation dès que sont mises en défaut certaines aptitudes « moyennes » ou « normales » qui, d'après l'expérience familière, permettent d'habitude à l'être humain ou lui permettraient facilement, dans de meilleures conditions faciles à imaginer, d'entrer dans une

relation compréhensive avec ses trois mondes et donc, indirectement, de les enrichir. Et, encore une fois, le fait de situer dans l'horizon d'une théorie sociale ne permet que d'opérer dans ce *continuum* quelques coupes sélectives.

On pourra trouver excessivement déflationniste cette présentation des résultats de notre enquête. Faut-il donc renoncer à demander à la théorie sociale de fournir des critères un peu plus précis de ce qu'elle entend par « pathologies » ? Autrement dit, peut-on vraiment s'en tenir à l'idée à la fois vague et banale que l'aliénation correspond à des défaillances *assez importantes et assez fréquentes, possédant entre elles certaines ressemblances de famille,* dans le pouvoir que nous avons de soutenir une relation forte avec le réel qui soit créative (de notre point de vue) et révélatrice (du point de vue de ce réel lui-même) ? Oui, nous semble-t-il, dans la mesure où lorsqu'il s'agit des maux qui peuvent affecter le corps humain, une telle approche déflationniste s'impose déjà, suggérant par là sa pertinence universelle. Car lorsqu'il s'agit du corps humain, la catégorie de « pathologie » recouvre une série de phénomènes fort divers. De même que la « normalité » (à supposer qu'on puisse définir univoquement ce que l'on entend par là) ne signifie pas la même chose pour l'enfant, l'adulte ou la personne âgée et qu'elle varie considérablement selon les contextes socioculturels, de même le malaise passager et le mal-être durable, l'infection virale bénigne, l'affection organique grave et la malformation qui ne fait presque pas parler d'elle, le handicap et le fait de s'écarter nettement de la moyenne dans telle ou telle performance physique ou psychique, sont tous « pathologiques » en des sens manifestement très éloignés les uns des autres. Pourtant, cela n'empêche pas des notions telles que « santé », « maladie » et, plus généralement « pathologie » de conserver chaque fois une signification relativement claire et unitaire, en tout cas de rester incontournables dans nos jeux de langage ordinaires.

Mieux encore : de ce fait, les habitudes linguistiques ne suffisent pas à rendre compte. Car il y a des expériences que, toutes choses égales par ailleurs et aux exceptions près (puisqu'il se peut dans certains cas que, selon un thème déjà élaboré par Freud, les bénéfices psychiques de la maladie soit appréciables...), l'on préfère ne pas vivre, des risques que l'on préfère ne pas courir. Et parmi les choses qui peuvent arriver au corps, il y en a certaines dont la plupart des gens choisirait de se passer si on leur en donnait le choix : c'est sûrement à cette polarisation vitale primitive que l'on doit ce caractère incontournable. L'idée de *pathologie en général* n'exprime rien de plus ni de moins précis que cette orientation naturelle de la vie, que cette orientation affirmative de la « pulsion de vie » par laquelle la vitalité poursuit la vitalité et, en gros, préfère pour cela la santé. Dans ces conditions, on ne voit pas pourquoi il faudrait demander au concept de « pathologie so-

ciale » ou de « pathologie mentale », qui nous a semblé central, d'être plus exact critériologiquement que son cousin germain qui est tourné vers les corps humains ou animaux, alors que celui-ci, au fond, ne fait que dire très grossièrement qu'il y a des corps qui ne sont pas « au mieux de leur forme », c'est-à-dire au mieux de ce qu'ils pourraient être, que cela mérite un terme unique commode, même si on sait très bien que ce qui leur arrive alors peut prendre des modalités très différentes les unes des autres et être attribué à des espèces de causes sans grand rapport les unes avec les autres. D'ailleurs, cette diversité n'empêche pas non plus le terme de « médecine » de correspondre, quels que soient les temps et les lieux, à un genre de pratiques humaines et de connaissances aux contours relativement bien dessinés : à savoir, les pratiques et les connaissances qui se consacrent justement au traitement ou à la prévention des pathologies. Si la médecine, avant la mise en œuvre thérapeutique, commence avec l'art herméneutique de repérer cliniquement les situations où *ça ne va pas* et où, préventivement, *ça risque de ne pas aller*, pour ensuite les décrire et les expliquer correctement, sans pour autant pouvoir toujours supposer des critères simples pour distinguer d'emblée le normal et du pathologique, elle travaille d'une façon qui est aussi celle que peut pratiquer la connaissance de l'aliénation.

L'aliénation comme contradiction

Pour évaluer ce résultat, reprenons la citation ironique d'Althusser qui nous avait servi de point de départ.

> L'histoire, c'est l'aliénation et la production de la raison dans la déraison, de l'homme vrai dans l'homme aliéné. Dans les produits aliénés de son travail (marchandises, État, religion), l'homme, sans le savoir, réalise l'essence de l'homme. Cette perte de l'homme, qui produit l'histoire et l'homme, suppose bien une essence préexistante définie. À la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'État, pour devenir homme total, homme vrai[6].

Avons-nous finalement réussi à dissocier le champ de l'utilisation possible de la notion d'aliénation de la philosophie de l'Histoire qui est ridiculisée dans ces lignes, sans doute à juste titre ? Oui, croyons-nous. Car, suivant en cela la sage recommandation d'Althusser, la vision de la contradiction censée habiter une histoire qui serait à la fois le théâtre des progrès dans l'affirmation de soi de l'humanité et le théâtre des progrès dans la dépossession des moyens comme des résultats de ses progrès, nous l'avons dès le départ abandonnée bien volontiers au niveau d'abstraction tout à fait

[6] *Pour Marx*, p. 232.

déraisonnable où elle avait choisi de se placer. Puisqu'elle avait essayé de transformer les aspects les plus forcés, les plus hâtifs, du propos de 1844 en un corps doctrinal fermé, cette vision vaut ce que valent les idées un peu séduisantes et surtout très vagues. En insistant sur une sorte d'altérité constitutive du réel que raniment de façon critique les dépossessions historiques, en suivant l'intuition selon laquelle il y a une innocence et même une productivité propre des médiations sociales qu'il ne faut pas se hâter de diaboliser, nous nous sommes situés d'emblée sur un tout autre terrain que celui sur lequel s'édifia l'implacable subjectivisme de la possession. Effectivement, ce n'est pas à ce genre de thèses survolantes et improbables, thèses que nous croyons parfois avoir hérité des anciennes philosophies dogmatiques de l'Histoire, qu'il faut chercher à accrocher le thème de la dépossession. Il s'est même avéré intéressant pour nous d'essayer de défaire l'alliance entre l'objectivisme sociologique (qui implique le privilège des systèmes modernes à titre de source d'aliénation) et le subjectivisme philosophique (qui implique le privilège du modèle de la maîtrise et de la possession active de soi-même) qui a pesé d'un poids si lourd dans l'histoire du marxisme et des théories sociales qui lui furent apparentées. En revanche, malgré Althusser, le concept d'aliénation et, mieux encore, *le concept d'aliénation comme contradiction historique* nous semblent pouvoir être maintenus, pour autant que leur sujet soit ramené sur la Terre, c'est-à-dire s'identifie avec les individus vivants. L'aliénation n'est pas le fait d'être déterminé et manipulé par des grandes machines alors que nous sommes *en fait* des êtres libres –cette version crue était sous-jacente à de nombreux usages dénonciateurs de la catégorie d'aliénation dans les décennies d'après-guerre. Car ce qui est premièrement aliéné et peut faire l'objet d'une perte, c'est un ensemble de structures universelles propres à l'individu humain en tant que complexe biopsychologique défini par l'existence, l'ouverture et l'exposition à un réel. Du point de vue qui a été ici défendu sur la base de cette définition, l'aliénation est donc bien, en effet, une sorte de *contradiction* : la contradiction qui fait que nous ne sommes pas *présents* à ces trois mondes (*Selbstwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt*) auxquels nous sommes pourtant nécessairement ouverts et exposés comme êtres agissants et parlants.

Car, factuellement, nous ne sommes pas libres de pouvoir accomplir ou non *des actions qui conviennent* et de produire *des énonciations valides* : aucune forme viable de vie humaine n'est pensable où les gens ne soient pas capables de *réussir souvent, voire très souvent,* dans ces deux opérations. C'est en ce sens que le thème wittgensteinien, pourtant si scandaleux en apparence au point de vue d'une théorie sociale critique, selon lequel nous ne pouvons pas nous placer au-dessus des formes de vie pour les juger souverainement, a bien une certaine force de conviction. Sauf cas extrêmes, il y

a trop de phrases vraies qui sont prononcées et trop d'actions pertinentes qui sont exécutées à tout moment dans chacune des formes de vie humaines données pour que l'observateur supposé impartial puisse se prendre pour le détenteur d'un monopole de la justesse et de la justice. Ainsi, quelqu'un fait remarquer à sa collègue de travail, alors que la pluie tombe effectivement au dehors, qu'« il pleut » et ajoute qu'« elle devrait prendre son parapluie » ; au moment de rentrer chez elle, la collègue en question, se rappelant le conseil, emporte effectivement ce précieux objet qui traînait dans un tiroir et elle l'ouvre sous l'averse afin de se protéger : il s'agit là d'une série de performances remarquables qui suffisent à montrer que ces deux personnes relèvent d'une forme de vie qui comporte une certaine légitimité, une certaine *nécessité*, au sens de la tradition philosophique. Toutes choses égales par ailleurs, elle est même parfaite en son genre puisqu'on peut apparemment y réussir *absolument* à être présent aux mondes. C'est aussi de cette façon triviale que l'on pourrait tenter d'élucider avec sobriété ce que veut dire Heidegger lorsqu'il affirme de façon apparemment bizarre que l'homme se tient « dans la vérité » ou qu'il y est exposé. Je suis « dans la vérité » (*id est* dans la non-occultation ou, à un autre niveau, dans la non-aliénation) quand je *peux* spontanément *agir comme il faut* (par rapport aux usages qui ont fait leurs preuves dans le monde de la vie ou par rapport aux nécessités instrumentales) et *exprimer des énoncés qui révèlent effectivement ce qu'ils prétendent viser* (par exemple dire qu'il pleut quand il pleut et affirmer qu'un parapluie est commode dans ces circonstances, ce qui est exact) –si l'on veut, quand je me trouve dans l'élément du rationnel.

Cette puissance d'« ouverture » primitive, fondamentale, qui, d'un point de vue naturaliste, est déjà liée à l'impératif de conservation de l'individu et de l'espèce, est en même temps vulnérable. Quoiqu'elles soient fonctionnellement nécessaires comme conditions d'une compétence générale, certaines réalisations particulières de cette « ouverture » et de cette « présence » ne sont pas couronnées de succès. On prononce des phrases inappropriées par rapport au contexte ou même objectivement fausses, on se trompe d'instruments, on rate des actions, et cela révèle dans certains cas, si tout cela se répète plus que coutume, des troubles de fond. D'ailleurs, il ne faut même pas grand-chose pour faire perdre en énergie cette puissance d'ouverture, pour la perturber et même l'endommager dans des proportions considérables. Et c'est justement ce qui se passe avec l'aliénation. Elle tend à affaiblir durablement cette puissance pour des secteurs capitaux et nombreux de la vie humaine, plus exactement à déformer de façon systématique dans au moins une de ses grandes directions spontanées –le pire étant que ce sont les objets même de cette ouverture qui peuvent en venir à la déformer quand ils sont visés. La possibilité d'être soi-même et, à un degré supérieur, la possibilité d'exprimer quelque chose de l'épanouissement humain et de

l'excellence de la vie (cette seconde possibilité constituant le prolongement naturel de la première), s'en trouvent gravement restreintes parce que les possibles (en termes de pratiques ou de faits de langage) que nous réalisons alors sont pauvres et parfois faux : nous ne comprenons pas les mondes sur lesquels ils s'appuient normalement et auxquels ils doivent retourner. L'aliénation est donc la contradiction, porteuse d'une déformation de notre historicité, par laquelle nous devenons absents à notre puissance d'ouverture à l'étant. Elle est, plus précisément, la contradiction par laquelle nous mettons à distance et ne pouvons habiter ni explorer empathiquement ce à l'égard de quoi nous sommes nécessairement dans un rapport actif en tant qu'êtres vivants-humains. C'est-à-dire en tant qu'être dont les désirs et les besoins sont toujours au cœur du mouvement d'ouverture lui-même, et qui forment la précondition nécessaire de l'investissement objectal qui vise le monde, autrui ou soi-même en même temps que la condition de son maintien continu.

Pour chercher encore une autre formulation de la même idée, l'aliénation est ce par quoi nous nous rendons autres et étrangers à des instances que nous ne pouvons pas cependant ne pas viser, parce que la « vie agissante » (Husserl), même dans ce que le corps animé sait déjà faire, pour ainsi dire, tout seul et de lui-même, *consiste* justement à viser ces instances. Et aussi parce que, de l'autre côté, le simple fait de parler qui, en ce sens redouble et prolonge l'opération silencieuse de la vie, nous installe immédiatement *de plain-pied* avec ces instances. L'expression langagière nous place en effet dans une position virtuelle d'explorateur des trois mondes de la vie, dont nous *sollicitons* alors nécessairement le contenu en parlant (en première personne exprimant quelque chose de son *Selbstwelt*) de quelque chose (*Umwelt*) à quelqu'un (*Mitwelt*)[7]. Simplement, dans l'aliénation, nous les visons de façon impropre, nous diminuant par là, rendant possible l'avènement de ces deux corrélats opportunistes de la diminution de la puissance d'agir que sont la souffrance et la limitation de soi[8]. La vie aliénée est

[7] Voir Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, ch. 3.

[8] Ainsi, l'aliénation subjective pourrait-elle plus précisément se définir comme ce qui se passe en termes de souffrance et/ou de limitation de soi lorsqu'advient une diminution de soi sous-jacente qui place le sujet à distance de sa capacité d'entrer dans une relation vraie à l'objet, au monde –étant entendu qu'il est moins question de causalité que de corrélation fréquente. Il s'agit là d'un thème que Freud a approché dans son essai « Pour introduire le narcissisme ». En effet, Freud ne s'en tient pas au constat banal selon lequel la maladie réduit l'intérêt pour le monde et empêche, selon sa propre formule, d'« aimer » ; il affirme que, dans la maladie, la *libido* tend à se concentrer narcissiquement sur le sujet lui-même, qu'elle se spécialise désormais, pour ainsi dire, dans la fourniture d'un effort plus ou moins conscient de guérison. Il ne s'agirait donc pas de la simple baisse quantitative d'une attention normale à l'objet, mais d'une transformation qualitative de l'énergie qui sous-tend cette attention. On en conclura que, du point de vue freudien, il existe un lien *interne* et non pas externe entre ces trois faits pourtant relativement autonomes que constituent les phénomènes pathologiques (organiques, en l'occurrence), la souffrance vécue (ou la limitation de

donc celle qui s'altère quand elle ne dé-couvre pas ce à quoi elle est forcément ouverte comme être-*là* et se limite par là, rendant aussi le non-découvert plus ou moins étrange et hostile, s'exposant –c'est même là une source importante de souffrances et de limitations de soi– à des mélancolies chroniques ou à des retours soudains du refoulé[9]. Il y a non-aliénation quand une forme de vie individuelle s'éloigne de cet état –et ce sont d'autres formes de vie individuelles, en tant qu'elles nous semblent, selon les formules fameuses de Canguilhem, non seulement normales, mais encore normatives, qui nous en donnent l'idée[10]. C'est cette conception que la notion de dépossession comme contradiction paraît pouvoir encore résumer.

C'est ainsi que l'on peut préciser que, au fond, ce dont est dépossédé celui qui est aliéné, c'est *du pouvoir d'être soi-même* (qui n'est pas la perte *de soi-même*, comme le présupposait Marx qui, du coup, restait encore essentialiste de ce point de vue). Certes, le fait que la capacité à être soi-même et l'aliénation ne puissent se définir que l'un par l'autre pourrait sembler révéler un cercle vicieux dans l'argumentation. Mais c'est la condition pour que la notion d'« être soi-même » s'éclaire un peu. Car le pouvoir d'être soi-même n'est rien de particulièrement mystérieux, contrairement à ce que supposait Heidegger qui, hautement sensible à ce renvoi réciproque inévitable de la *Selbstheit* vraie et de l'aliénation, donna pourtant une version existentielle-héroïque de celle-ci tout à fait forcée et inopportune dans

l'horizon des possibilités du sujet) et la perte du monde (ou des mondes). Notre propre approche de l'aliénation rencontre évidemment cette intuition psychanalytique.

9 Que la perte ou le déficit de certaines compétences centrales de l'appareil psychique se traduise non par un oubli ou une disparition pure et simple du « réel » qu'elles visaient normalement, mais par sa présence fantomatique, devenue étrange et étrangère pour le sujet conscient, c'est là un thème récurrent de la psychologie classique et contemporaine. Dans certains troubles rares mais frappants, les patients imaginent ainsi que tous leurs proches ont été remplacés par des sosies (syndrome de Capgras), ils n'arrivent pas à croire autrement que de façon abstraite et intellectuelle que certains membres de leur corps sont *à eux* et qu'ils peuvent les mouvoir, ils ne sont plus certains d'être restés le même ou la même que le mois précédent, etc. Autrui, mon corps, mon passé, sont bien *là*, mais perçus comme derrière un voile qui ne les rend pas *présents* et les empêche d'appeler de la part du sujet un *intérêt vécu*. On pourrait dire que, de façon paradigmatique, le sentiment « d'aliénation » provient ici de l'impossibilité vécue mélancoliquement d'investir ce qui est pourtant éprouvé comme un partenaire important de la « vie agissante », un partenaire qui apparaît désormais comme irréel. Sur ces cas, voir I. Rosenfield, *L'Étrange, le familier, l'oublié* (Paris, Champs-Flammarion, 2005) Rosenfield, reprenant les idées de Goldstein et de Sacks, explique tous ces troubles par une altération de l'image du corps propre qui permet normalement au sujet d'intégrer la vie perceptive et affective à une unité relative et aussi de lui donner un relief grâce au lien dynamique qu'elle entretient avec le mouvement corporel volontaire. Sans vouloir trop demander à ces troubles rares et spectaculaires, on peut dire qu'il y a quand même là un certain nombre de préfigurations significatives de ce que nous avons tenté d'analyser sous le nom d'aliénation subjective.

10 « La maladie, l'état pathologique, ne sont pas perte d'une norme, mais allure de la vie réglée par des normes vitalement inférieures ou dépréciées du fait qu'elles interdisent au vivant la participation active et aisée, génératrice de confiance et d'assurance, à un genre de vie qui était antérieurement le sien et qui reste permis à d'autres ». *La Connaissance de la vie* [1952], Paris, Vrin, 1987, p. 166-167.

Être et temps. Ce pouvoir n'est en gros que ce qui est très ordinairement révélé à l'agent lui-même quand, dans l'insouciance d'une « sécurité psychologique qui n'est pas présomption »[11], *il n'éprouve pas* le sentiment de contrainte, ni le sentiment d'insincérité, ni non plus le sentiment d'insécurité, etc. Cependant, pour pouvoir être soi-même, il faut *être présent* et *s'exposer* à ce à quoi l'on est ouvert. Chez celui qui est « aliéné », le travail de délimitation et d'intégration relatives de soi, le travail d'investissement objectal et de compensation des échecs ou des souffrances qu'impose le monde, ne marchent plus si bien. En ce sens, être aliéné, ce n'est pas perdre sa substance ou la maîtrise de certaines choses[12]. Au-delà de la division de la division entre agir et pâtir, il est ici question d'une diminution de la vitalité, non d'une diminution du contrôle sur ce qui environne l'agent et lui importe. Être aliéné –et, encore une fois, ce phénomène prend place au milieu d'une foule de manifestations apparentées qui, elles aussi, « diminuent » l'individu et sa vitalité, depuis la maladie jusqu'à la vieillesse en passant par la fatigue et la dépression– consiste bien plutôt à se trouver dépossédé des circonstances qui, idéalement, permettent d'exercer dans des conditions acceptables l'effort, constitutif de l'être-soi, qu'il faut toujours fournir pour « dépasser », c'est-à-dire d'abord assumer une altérité, une étrangeté, voire une hostilité du réel –une sorte de dépossession originaire, forcément génératrice d'insatisfactions– sur fond de laquelle l'ouverture compréhensive devient possible. C'est que l'ouverture au sens de l'être-dans-la-vérité ne devrait pas être comprise comme le précurseur d'une *appropriation* des mondes comme c'est trop souvent arrivé dans la tradition hégéliano-marxiste, mais comme l'accompagnatrice naturelle d'une compréhension faillible et partielle qui préserve l'altérité (au sens doux de l'autonomie) de ces mondes. C'est notre propre rapport donné au monde qu'il s'agit de nous « approprier », plus que le monde lui-même. C'est pourquoi il n'est pas absurde de voir l'aliénation comme la distorsion d'un rapport qui, par-delà l'apparence de perte du familier et de la familiarité, confronte au retour de ce que Heidegger, ici parfaitement fiable, appelait le non-être-chez-soi premier.

11 Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 131.

12 Commentant Marx à partir d'un point de vue spinoziste, F. Fischbach développe très justement ce point. Voir *Marx avec Spinoza*, ch. 7. Corroborant cette conclusion philosophique, on peut rappeler que les recherches en psychologie du développement comme celles, déjà anciennes, de Spitz ou de Bowlby ont bien montré comment les premières expériences de la perte et de l'angoisse qui en résultent –expériences sur lesquelles s'étayent toutes les autres– visent non pas des choses, mais des personnes, en l'occurrence la mère ou la personne privilégiée de l'environnement précoce. Le fait que ce soient des expériences *de la perte d'un pouvoir d'entrer en relation avec quelqu'un et des expériences de la récupération de ce pouvoir* qui structurent la personne dans les premiers mois de son existence est un argument important en faveur d'une définition de l'aliénation qui soit « relationnelle » (perte d'un rapport) et non « substantielle » (perte de l'essence propre ou d'un objet capital).

Conséquences sociologiques

Mais ces conclusions n'aboutissent-elles pas à une individualisation, voire à une psychologisation extrême de notre modèle, plus précisément à une mise à l'écart irréversible de l'élément sociologique ? Si l'on peut admettre que la vie détournée d'elle-même et qui se manque est *d'abord* une vie psychique individuelle, en quel sens cette notion pourrait-elle fournir un point de référence robuste, comme nous l'avons prétendu en introduction, pour penser la « pathologie sociale » ?

La thèse sociologique principale qui distingue l'ensemble des philosophies de l'aliénation et de la réification depuis les *Manuscrits de 1844* jusqu'à la *Théorie de l'agir communicationnel*, avec le relais puissant formé par la conceptualisation lukácsienne, c'est que les « abstractions réalisées », les « puissances étrangères », c'est-à-dire les systèmes d'organisation de l'action commandées par des logiques rationnelles anonymes constituent, dans les sociétés modernes, le *principal facteur* de la dépossession de la puissance d'agir dont les individus peuvent être victimes[13]. Une théorie de l'aliénation se reconnaît même au fait qu'elle se développe *à proximité* de cette thèse, quand bien même elle n'en part pas explicitement ni ne s'y enferme. La validité de cette thèse n'est pourtant pas évidente. On pourrait lui objecter, et nous l'avons fait dans les chapitres antérieurs, qu'il y a même là une source possible de cécité empirique : quel sort réserve-t-on alors aux autres causes de pathologies sociales ? Pourtant, ces philosophies sont parfaitement à même d'admettre le fait qu'il existe *bien d'autres causes* de dépossession de la puissance d'agir dans ces sociétés : ainsi, l'existence d'institutions marquées par des dominations traditionnelles, des systèmes de croyances illusoires et dangereuses. Dans ces conceptions, la *Lebenswelt* n'est pas *a priori* innocentée. On sait fort bien qu'elle peut être peuplée de dominations, d'exclusions et de traditions tout à fait antipathiques. Simplement, les défenseurs de ces conceptions seront portés à faire remarquer que la persistance de ces phénomènes hérités, pour n'être pas forcément résiduelle, s'explique *surtout* dans les sociétés modernes par des « blocages » qui empêchent les prises de conscience et les transformations sociales et culturelles vigoureuses qui permettraient de les dépasser ; or, soutiendraient toujours ces défenseurs, ces « blocages » sont la plupart du temps liés à l'existence des systèmes anonymes dont il était question. Par exemple, si la domination masculine a la vie dure, si le racisme et les discriminations

[13] Les visions totalitaires –en vogue dans les décennies d'après-guerre au point qu'elles ont pu faire corps avec un nombre important d'usages philosophico-sociologiques de la catégorie d'aliénation–, dans lesquelles la vie sociale et les individus étaient happés ou même produits par les grandes machineries sociales, n'ont jamais représenté qu'une caricature (instructive d'ailleurs) de cette thèse.

continuent de défigurer notre monde, si des injustices économiques frappantes se développent au cœur même de sociétés qui prétendent fonder leur droit sur les valeurs égalitaires, c'est que la structure du pouvoir politique et juridique, modelé sur le modèle de l'organisation efficace, c'est que les exigences liées à l'autoreproduction élargie du capital contribuent décisivement, et par des canaux multiples, à congeler les situations existantes dans leur irrationalité. Face à cette thèse sociologique cardinale, qui a servi de point de référence explicite ou implicite à toutes les constructions théoriques dans lesquelles on pouvait encore percevoir certains échos des idées de 1844, l'évaluation semble difficile au premier abord. Après tout, bien que très générale, il s'agit d'une proposition empirique comme une autre. Elle mérite donc d'être sérieusement examinée comme telle, au lieu d'être soutenue à bout de bras par les philosophes ou bien rejetée *a priori* quoiqu'en puisse dire par ailleurs l'effectivité.

Mais ce que l'on peut tout de même avancer de façon intuitive et en regardant encore de loin les terrains empiriques, c'est qu'une *version forte* de cette thèse ne paraîtrait aujourd'hui guère recevable. En effet, les manifestations de la dépossession sont *radicalement* diverses, et il y a toutes les raisons de penser que les différentes modalités de l'aliénation subjective que nous avons finalement dégagées (aliénation dans le rapport à soi, à autrui et au monde) peuvent, combinées entre elles, entrer en synergie avec un nombre *indéfini* de phénomènes, depuis les déformations idéologiques dans la culture jusqu'aux distorsions de la communication et de la reconnaissance dans les rapports sociaux.

Déjà, le concept d'aliénation objective, tel qu'il émerge dans les textes de 1844 et se complexifie ensuite dans l'œuvre ultérieure de Marx, chez Simmel ou chez Weber, est loin d'être simple : il désigne en fait un ensemble de *trois* phénomènes apparentés mais distincts : (1) au sens strict, l'existence de systèmes d'action autonomisés (représentant chez Marx le « travail mort ») très fortement marqués par la rationalité instrumentale et systémique, (2) l'existence de *media* de coordination comme l'argent impliquant pour les acteurs l'intransparence des tenants et des aboutissants de leur actions et enfin (3), la différenciation fonctionnelle de la société avec toutes ses implications nuisibles (relativité, fragmentation...). Si le jeune Marx avait essayé de ressaisir *tous* ces aspects sous une seule notion, ceux des théoriciens ultérieurs qui furent marqués par la thématique de l'aliénation ne manquèrent pas, après les transformations de la nébuleuse originelle, d'en favoriser *certains* seulement. Ainsi, chez le Marx de la maturité, c'est le premier qui prédomine, le second chez Simmel, souvent le troisième chez Weber, tandis qu'un auteur comme Habermas les fait jouer alternativement selon les contextes.

Faut-il renoncer à concevoir ensemble ces trois phénomènes ? Une thèse impressionnante que l'on peut tirer de l'œuvre de Luhmann est que, historiquement, tous les sous-systèmes sociaux, une fois parvenus à un haut degré de différenciation et d'approfondissement, *présentent nécessairement ces trois caractères* : il est vrai de la sphère artistique, de la sphère politique, de la sphère scientifique, etc., tout comme de la sphère économique qu'elles tendent à se constituer en univers clos de plus en plus mus par leur force d'auto-développement et de croissance, et qu'elles finissent par fonctionner au moyen de codes abstraits à usage interne qui, comme le *medium* monétaire, ne sont plus que des déclencheurs de séquences pratiques anonymes décrochées de la contingence et de la variabilité des motivations individuelles. Par exemple, dans le monde de la science arrivé à sa maturité, seul compte l'accroissement de la connaissance et tout ce qui s'y passe, idéalement, n'est plus déterminé que par l'application du code binaire et « abstrait » *admissible/non-admissible étant donné l'état actuel du savoir « normal »* (au sens de Kuhn) qui, comme l'argent pour l'investisseur ou le consommateur, indique de manière simple et neutre vers quelles directions impersonnelles on doit orienter les interventions qui se déroulent dans ce monde. Si l'on se place dans la perspective de l'auteur des *Systèmes sociaux*, Marx, en 1844, n'aurait donc fait qu'anticiper en la diabolisant inutilement une tendance naturelle et positive de la modernité : la tendance à laisser se former, au-dessus d'un monde vécu ordinaire, depuis longtemps infécond car dépassé par les événements, des univers de sens et d'action qui, effectivement, s'imposent *de l'extérieur* à lui et prélèvent des éléments en lui (les « systèmes »), pour lui prescrire un langage (celui des « *media* ») et pour briser sa pseudo-cohérence originelle (par la « différenciation ») – même si c'est pour son bien.

Cependant, il reste vrai que c'est surtout *l'économie capitaliste* (à la fois système global ordonné à l'auto-reproduction du capital, somme d'institutions majoritairement régies par la médiation aveugle du marché ou du prix, et univers fonctionnellement différencié, « désenchâssé », par rapport aux autres sphères sociales) qui peut être décrite sur la base de la mise en évidence de ces trois phénomènes. Ce n'est pas un hasard si elle forme la cible de référence des œuvres que nous venons de citer. En ce sens, la généralisation luhmannienne s'avère bien trop risquée et la focalisation sur le capitalisme demeure légitime. Dans le cas des autres formes « d'aliénation objective » (par exemple le pouvoir bureaucratique ou la fragmentation des sphères de valeurs dans la culture), ces trois facteurs ne sont pas forcément présents en même temps ou pas si nettement. Dans une société capitaliste, l'argent, équivalent justement dit universel, conserve un statut à part. Mieux vaut dire par exemple qu'il y a « aliénation objective » quand la différenciation fonctionnelle s'accompagne d'au moins l'un des deux autres phénomènes mentionnés : la constitution de *media* de communication abstraits et la systématisation parasitaire par rapport au monde vécu.

Sociologiquement, cela n'implique pas que les phénomènes constitués au prix de cette aliénation objective *se réduisent* en eux-mêmes à ce statut. Par exemple, la sociologie économique contemporaine, en ce sens bien éloigné des intuitions de Simmel, nous met en garde contre l'idée selon laquelle l'argent ne serait dans les sociétés modernes qu'une sorte de *medium* neutre et froid : en réalité, il existe toute une palette de conduites individualisées qui marquent une appropriation différenciée de cet instrument[14]. De la même façon, la réflexion moderne sur la technique s'est affranchie à juste titre de la vision étroite selon laquelle les outils, les machines et les dispositifs sont correctement interprétés lorsqu'ils sont saisis comme des facteurs réels ou possibles de « déshumanisation » impliquant chez les humains une perte d'autonomie et d'emprise sur les objets et sur l'activité de travail elle-même[15]. La crainte humaniste devant l'automouvement apparent du *medium* monétaire ou devant la densification croissante, devenue naturelle, de l'univers technique peut ne pas être absurde sur le plan normatif ; il s'avère évident qu'elle n'est jamais suffisante pour permettre d'*expliquer* l'argent ou la technique dans leurs significations sociales et humaines concrètes. Ainsi, contrairement à ce qu'avaient soutenu implicitement de nombreuses conceptualisations liées à une contestation généralisante de la « modernité », le thème critique de l'aliénation objective n'autorise certainement pas à accéder à l'essence ni au sens historique profond de phénomènes tels que l'argent ou la technique. C'est que, comme on l'a déjà dit plus haut, *l'essence des médiations n'est jamais de pouvoir échapper à ceux qu'elles sont censées servir*. Sociologiquement, elles s'expriment par des objets et des dispositifs que les discours et les pratiques *domestiquent*, c'est-à-dire rendent immanents à la vie sociale d'une façon qui, en règle générale, n'est pas illusoire. Ces médiations ont une richesse autonome et une complexité interne qui les constituent en éléments, mobilisables parmi d'autres, pour l'action.

C'est dire que, comme l'avait autrefois souligné Habermas contre Marcuse, il y a, du point de vue d'une théorie sociale critique, quelque chose comme une certaine neutralité, et même comme une *innocence fondamentale* des « médiations » de l'activité humaine qu'il faut commencer par reconnaître franchement –qui n'est cependant pas à confondre avec la *valeur intrinsèque* que leur attribuerait un prométhéisme mal dégrossi ou un sys-

14 Voir V. Zeliser, *La Signification sociale de l'argent*[1994], Paris, Le Seuil, 2005.

15 Pour un développement de cette thèse, voir G. Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.

témisme conquérant[16]. Cette réserve n'empêche d'ailleurs nullement de recourir ensuite au modèle de l'aliénation objective, qui s'impose manifestement pour décrire certains aspects ou bien certaines conséquences du développement social de ces médiations.

Ainsi, il y a déjà des ambivalences indépassables dans le concept d'aliénation objective tel qu'il a fondé historiquement la philosophie de l'aliénation. Mais ce qui complique surtout la situation, c'est qu'il n'existe pas de source sociale unique ni même principale de l'aliénation subjective : il n'est pas possible de concevoir les causes ou les corrélats de l'aliénation subjective de cette manière réductrice. Cela implique que quand bien même on pourrait isoler empiriquement un certain nombre d'effets sociaux et psychologiques spécifiques induits par les « abstractions réalisées », ce que beaucoup de théoriciens de la société tendent aujourd'hui à rejeter, il ne s'ensuivrait pas forcément qu'elles doivent posséder un statut privilégié dans notre ontologie du social. L'aliénation objective, au sens où il s'agit là de phénomènes spécifiquement « modernes », constitue *l'une* des causes et *l'un* des contextes typiques de l'aliénation subjective, mais pas plus. Même si l'explicitation discursive (par exemple philosophique) de l'expérience de l'aliénation dans une perspective productive du point de vue de la théorie sociale est, depuis Rousseau, un phénomène culturel typique de la modernité, les causes et les corrélats réels de l'aliénation vécue en première personne ne sont pas nécessairement « modernes » au sens d'une dépendance par rapport aux dynamiques de rationalisation typiques de la « modernité » (occidentale ou non). Ainsi, il n'y a pas de raisons d'admettre autre chose qu'une très grande souplesse dans les conditions d'utilisation empirique de la notion de cause ou de corrélat de l'« aliénation ». Comme on l'a déjà souligné, il ne revient d'ailleurs pas à l'élucidation philosophique des concepts d'essayer de définir le seuil à partir duquel les particularités et les bizarreries constitutives de l'homme normal, en prenant un tour plus forcé et plus rigide que d'habitude, le font basculer dans autre chose, dans l'ordre de ce qui mérite d'être appelé l'aliénation. C'est plutôt là le travail des savoirs empiriques d'orientation idiographique. Or, cette limitation implique déjà qu'aucune hypothèse lourde à propos des causes et des corrélats de l'aliénation subjective ne soit admise d'avance : il s'agit là de questions relevant de l'investigation empirique.

En revanche, une *version faible* de l'hypothèse sociologique de la dépossession par les « systèmes » (si, en s'inspirant de Luhmann, l'on conserve cette catégorie générale et emblématique pour désigner ce qui rassemble les trois phénomènes mentionnés à l'instant) reste, à notre sens, très crédible et empiriquement féconde. Cela veut dire qu'il est vrai, et ces

[16] *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 3-75.

idées se sont naturellement incorporées à l'époque récente aux problématiques altermondialistes, que toutes les pathologies ne sont pas de même niveau et que certaines, particulièrement celles qui concernent le déficit de régulation démocratique dans les domaines écologique, politique et économique à l'échelle internationale, ont une importance telle qu'on est en droit de penser que, en tentant de les soigner, on ouvrira aussi des possibilités de transformations pour une série d'autres phénomènes néfastes voués à persister ou à empirer tant que ces pathologies de premier niveau continueront à s'inviter dans la vie sociale. Par exemple, et toujours pour parler de façon intuitive, c'est par mille liens que la domestication du capitalisme mondialisé semble se rattacher à la lutte contre les inégalités sociales, les discriminations et l'instrumentalisation « spectaculaire » de la culture. La thèse sociologique classique selon laquelle il existe, pour les sociétés modernes, *des principes de dépossession par excellence ou de premier niveau*, qui sont à chercher dans les « systèmes », dont le modèle parasitaire et anonyme avait été pour la première fois évoqué, avec le pathétique que l'on sait, dans les toutes premières lignes que Marx a consacré au thème de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* –cette thèse peut encore parler à notre époque. Certes, historiquement, les auteurs qui se sont reposés sur cette thèse n'ont pas trouvé les *mots* pour bien décrire et bien penser les sources non-systémiques de la dépossession du pouvoir social d'agir. Et cela, alors que l'aliénation objective, autrement dit, le fait que la vie sociale se laisse dominer par le « travail mort », engendrant par là des effets de « réification » très spécifiques, ne constitue elle-même qu'une espèce particulière de composantes au sein de l'ensemble des causes et des corrélats de l'aliénation subjective.

Mais si la réduction des causes et des sources de l'aliénation subjective à l'aliénation objective systémique et moderne relève d'une erreur d'appréciation, certes fort grave, elle n'était pas non plus une absurdité. En tout cas, il paraît difficile de considérer la « thèse systémique », celle qui insiste sur l'existence de principes de dépossession de premier niveau, comme empiriquement réfutée. Tant qu'elle ne le sera pas en bonne et due forme, le sentiment de distance que nous pouvons à bon droit éprouver par rapport à la tradition « aliénation-réification » issue des idées de 1844 n'aura pas besoin d'être sans mélange[17]. Et l'on pourra considérer comme une

[17] Dans l'histoire récente de la théorie sociale, la résistance très vive et très influente qu'a rencontrée (de la part d'auteurs aussi différents que Giddens, Honneth, Joas, McCarthy…) la conception habermassienne de l'opposition entre le système et le monde vécu exposée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* a sans doute marqué un tournant majeur. C'était la formulation ultime, et de très loin la plus sophistiquée, de la thématique de l'aliénation objective-systémique qui se trouvait mise en cause, et avec elle, par contamination, *l'ensemble* de la tradition qu'elle tentait d'actualiser. Rétrospectivement, on peut s'interroger sur les conséquences de ce rejet si largement partagé : n'a-t-il pas impliqué par exemple une trop grande mise à distance des approches productives qui avaient été acquises

chance de pouvoir bénéficier historiquement d'un concept qui, bien que primordialement tourné vers l'expérience subjective et ses déformations caractéristiques, est *compatible* avec des contextualisations et des explications sociologiques de ces phénomènes, et appelle même ces tentatives, dans la mesure où les deux démarches d'analyse de l'« aliénation » possèdent un vocabulaire commun, c'est-à-dire un même terrain et des intérêts de connaissance identiques.

Causes et corrélats de l'aliénation subjective

Mais, comme on l'a vu, l'aliénation est bien d'abord subjective ; c'est un phénomène *psycho*sociologique. Ce qui équivaut à dire qu'elle constitue, comme aliénation vécue, comme auto-aliénation, selon le mot-clé de 1844, une forme d'organisation *sui generis* du sujet en tant qu'être-aux-mondes, et non pas simplement un reflet ou un effet de phénomènes sociaux transcendants. C'est cette aliénation intime que le Marx du *Capital* ou le Weber de la *Sociologie des religions* avaient en vue sans qu'ils aient cherché à l'approfondir comme si, une fois délaissée la trompeuse dialectique du sujet et de l'objet, une fois abandonnée la fausse séduction exercée par l'image de la « perte de l'objet » et de son « retournement » contre le sujet, il n'y avait plus grand chose d'intéressant à en dire du point de vue de la théorie sociale.

À l'encontre de la position classique et de sa fascination pour les systèmes, notre thèse est plutôt que, dans un modèle de théorie sociale qui placerait au centre la thématique de l'*Entfremdung*, l'aliénation objective ne figurerait que comme *une* des sources ou comme *un* corrélat fréquent, d'ailleurs parfois lointain, d'une pathologie qui affecte l'individu. L'aliénation subjective est bien le phénomène parfaitement premier, l'aliénation au sens absolument fondamental du terme –comme le concept, chez Kant, doit se rapporter à l'intuition, tous les autres usages de la notion d'*Entfremdung* doivent renvoyer à l'expérience subjective déformée ; et il faut même qu'ils y renvoient par des médiations qui ne soient pas trop longues. Du moins, notre conclusion plus précise est que le terme « aliénation » devrait *d'abord* servir à désigner quelque chose qui arrive à l'individu et *ensuite* –même si cette complémentarité est bien fondée théoriquement et même décisive pour l'analyse des sociétés modernes– servir à parler des particularités de certaines réalités sociales du genre de celles que le marxisme désigne comme des « fétiches » ou des « abstractions réalisées » (selon l'expression de Sohn-Rethel parfois prêtée à Marx) parce qu'il est bon et éclairant de disposer d'un langage de description capable de tenir les deux bouts de la chaîne. Tout ce que l'on peut dire, c'est que ces « abstractions » forment certaines des conditions générales des aliénations subjectives.

grâce à la critique du capitalisme ? Le fait que Habermas *surinvestisse* la distinction système/monde vécu au point de lui faire jouer un rôle architectonique central sans doute illusoire et de lui accorder un pouvoir d'éclaircissement illimité n'implique pas la fausseté de l'approche critique qui lui a donné naissance.

Quelle est alors *en général* la nature du lien entre les deux ordres de faits, l'aliénation subjective, d'un côté, et, de l'autre, ses causes et ses corrélats ? Pour commencer à répondre à cette question, nous partons d'une simple donnée. C'est que les tentatives classiques pour dériver causalement, génétiquement, les pathologies sociales des pathologies psychologiques ou, à l'inverse, d'expliquer directement le psychique par le social ont toutes nettement échoué, qu'elles se soient effectuées sous les auspices de la psychanalyse freudienne (qui chercha par exemple à *expliquer* la religion par des mécanismes quasi névrotiques ou le lien social autoritaire à partir d'une réaffirmation tardive de la figure paternelle) ou du sociologisme post-comtien (comme dans l'explication sociogénétique de la maladie chez Blondel, chez Halbwachs[18] ou, dans un contexte différent, chez Le Guillant). En soi et toutes choses égales par ailleurs, être mentalement malade, ce n'est pas, en tout cas pas directement, être victime d'un état irrationnel de la société ou revenir dans son coin à des états dépassés de la vie sociale pour se retrouver par là en décalage par rapport au présent historique[19], de même que les crises sociales ne sont pas réductibles à des généralisations de crises individuelles. Ainsi, le fascisme *n'est pas* une psychose collective ou même quelque chose qui s'expliquerait très bien, comme on le croyait dans le freudo-marxisme, par l'existence d'un syndrome caractériel particulier ou

[18] On sait comment les durkheimiens (à l'exception notable de Mauss, bien plus avisé sur cette question) se sont ingéniés par tous les moyens à dépasser la position *extrincéciste* exprimée au début du *Suicide*, dans la discussion des causes psychiatriques du suicide. Pour Durkheim, la maladie mentale constituait un accident individuel, en l'occurrence une cause extérieure du suicide, qui, comme telle, ne relevait pas de l'explication sociologique. Contre cette position, Blondel et Halbwachs, en fanatiques de l'« explication causale » déterministe et absolue, ont voulu montrer, suivant certaines indications de Comte, que la maladie mentale constitue *toujours* un fait social comme un autre. Non seulement elle se traduit empiriquement mais elle s'explique aussi positivement par la *désocialisation* (Blondel) ; elle résulte de dispositifs sociaux défaillants qui laissent les échecs individuels se transformer en tragédies intolérables ou même qui laissent se faire les mariages consanguins (*sic*), dangereux pourtant pour la santé mentale de la progéniture (voir Halbwachs, *Les Causes du suicide*, Paris, PUF, 2002, p. 333-338). Ce n'est pas seulement par rapport aux exigences minimales d'une explication médicale crédible de la psychopathologie qu'une telle position est absurde. C'est aussi par rapport à la nécessité de la « comprendre » comme expérience individuelle possédant son organisation propre. La position positiviste extrémiste des durkheimiens, qu'un Lacan dépassera de très loin dès l'avant-guerre sans même avoir besoin de la problématique jaspersienne de la compréhension, illustre plutôt une aporie indépassable caractéristique (en France ?) de l'*épistémé* de l'époque (explication biologique totale *ou bien* explication sociologique totale de la pathologie mentale) qu'une tentative sérieuse pour en sortir.

[19] Voir G. Le Blanc, *L'Esprit des sciences humaines*, p. 190-211.

bien une certaine forme de personnalité répandue chez les individus qui y succombent[20]. De même, les crises nerveuses des téléphonistes françaises de l'après-guerre *ne font pas* que refléter un certain état de l'organisation taylorienne du travail dans l'entreprise capitaliste[21]. Il faudrait interposer un grand nombre de chaînons entre tous ces phénomènes –par exemple le fait que cette organisation du travail, en plus de *trop* exiger des corps et des esprits, empêche la constitution de moyens collectifs et individuels d'appropriation du travail lui-même et de son sens– pour qu'ils commencent à s'éclairer un peu les uns les autres.

Heureusement, loin du déterminisme resté puissant pendant tout le siècle dernier dans le domaine de l'étude des liens entre sociopathologies et psychopathologies –loin ainsi des querelles dépassées qui portaient sur la question de savoir laquelle des deux disciplines, sociologie ou psychologie, devrait être considérée comme première et fondatrice par rapport à l'autre–, les approches contemporaines, stimulées par les approches statistiques organiquement liées à l'organisation de la santé publique, ont permis de définir l'horizon d'une conception plus complexe des liens entre société et maladies mentales[22]. De ces discussions contemporaines, qui prolongent le propos déjà connu de longue date de la « psychiatrie sociale » ou de la « socio-psychiatrie »[23], nous ne retiendrons que trois courants. *L'approche culturaliste*, d'inspiration relativiste, suppose que la maladie mentale, dont les origines se situent hors du champ de l'investigation, est toujours amenée à s'exprimer selon des codes particuliers et variables : il y a des manières de devenir fou ou même simplement bizarre qui varient selon les latitudes et sont même, dans les sociétés les plus « historiques », soumises aux fluctuations de la mode[24]. *L'approche sociologique*, se plaçant à l'échelle macroscopique, souligne que les conditions sociales influencent grandement à la fois le déclenchement des troubles eux-mêmes ainsi que le contenu de leurs manifestations : par exemple le passage du modèle hystérique au modèle dépressif refléterait les transformations sociales et culturelles des sociétés occidentales de ces dernières décennies, et en particulier la montée en puissance des valeurs de la performance individuelle[25]. Enfin, *l'approche psychodynamique* conçoit les conditions sociales comme ce qui, selon les cas, favorise ou empêche un travail de construction de soi et de défense : celui-ci constituerait une dimension essentielle et en soi extra-sociale de la vie psychique, mais en même temps hautement vulnérable car très sensible aux conditions extérieures de vie et de travail[26].

[20] Les faits historiques qui contredisent les tentatives de psychologisation sauvage de l'analyse des transformations sociales qui se produisent lors des épisodes fascistes ou totalitaires relèvent de deux ordres. Il y a d'abord ceux que révèlent les études sur la conduite encore très « rationnelle » des élites (voir par ex. le *Béhémoth* de Fr. Neumann). Mais il y a surtout ceux qui prouvent que les raisonnements délirants (de type raciste par exemple) et les conduites de soumission hallucinée au pouvoir charismatique du *leader* ou du Parti ont toujours été très *localisés* et très *épisodiques* dans les sociétés concernées, même quand l'autoritarisme et le racisme ont fini par produire des effets bien réels dans les contextes de la vie courante des citoyens. Autrement dit, il s'est toujours agi d'*individus*. Voir, à propos du cas de l'Allemagne hitlérienne, I. Kershaw, *L'Opinion allemande sous le nazisme*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

[21] Voir Le Guillant, *Le Drame humain du travail*, Toulouse, Érès, 2006. Et les excellents commentaires de P. Molinier, *Les Enjeux psychiques du travail*, ch. 1.

[22] Pour un panorama des approches contemporaines, voir Leboyer M., Lévy-Leboyer C., Gorwood P., « Psychopathologie sociale » in D. Widlöcher, *Traité de psychopathologie*, Paris, PUF, 2005, pp. 823-863.

[23] R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965. Un des premiers auteurs à avoir employé cette expression est H. S. Sullivan. Voir par ex. son texte sur « la recherche socio-psychiatrique » in *La Schizophrénie, un processus humain*, Toulouse, Érès, 1998.

De l'enseignement de ces trois modèles, qui se complètent sur certains points malgré des différences d'objet et d'inspiration évidentes, on peut globalement retenir que les rapports entre pathologie mentale et vie sociale sont (1) de nature *très différente* selon les cas, s'étalant de l'influence directe ou indirecte à la simple fourniture d'un cadre interprétatif culturellement partagé afin de classifier les comportements insolites, (2) mais cependant le plus souvent *nettement médiatisés. En général*, il n'y a ni rapport déterministe ni même rapport expressif ou analogique entre ces deux ordres de phénomènes relativement autonomes, bien que certains cas particuliers peuvent être expliqués à l'aide de schémas d'allure assez déterministe.

Quelles conséquences peut-on tirer de tout cela ? Il convient d'abord de remarquer que l'aliénation subjective qui a été ici analysée, et nous y avons déjà insisté, *n'est pas la maladie mentale*. Ne serait-ce que parce que, même en soulignant ses résonances psychologiques et parfois biologiques, nous avons raisonné en fonction d'un concept de soi ou, plus concrètement, d'individu, marqué par le *primat de l'intentionnel ou de l'existentiel*. D'un côté, le soi n'est pas essentiellement « activité » au sens de l'idéalisme allemand (ne serait-ce que parce que l'activité n'est absolument pas une

[24] G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973 ; I ; Hacking, *Les Fous voyageurs*, Synthélabo, 2002 ; M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*

[25] A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, O. Jacob, 1998.

[26] P. Molinier, *op. cit.* Il n'est pas indifférent que cette approche se soit d'abord exprimée dans le cadre d'une psychopathologie *du travail*. Historiquement, l'analyse de la manière dont certaines conditions de travail dégradées privent les individus des appuis objectifs leur permettant de maintenir leur santé mentale a constitué une voie royale pour l'études des rapports entre pathologies sociales et pathologies mentales, entre aliénation sociale et aliénation psychique. C'est dans ce domaine en tout cas qu'elle a pu se développer sous la forme de programmes de recherche consistants et féconds, apportant une nouvelle preuve décisive de la puissance heuristique exceptionnelle de la pensée marxienne de l'aliénation du travail. Voir par ex. I. Billiard, *Santé mentale et travail*, Paris, La Dispute, 2001.

catégorie plus originaire que celle de vie), pas plus qu'il ne se ramène au sujet universel d'une quelconque clôture réflexive garantie par une *épokhè* héroïque. Mais il n'est pas non plus la personnalité psychologique. C'est d'abord, et en cela l'approche heideggérienne constitue toujours un guide sûr, un pouvoir impersonnel d'ouverture de monde (impensable dans le système catégoriel activité-passivité) *qui, par définition, peut se manquer radicalement* (dans l'« *Uneigentlichkeit* »), c'est-à-dire faire beaucoup moins bien que ce qu'il pourrait faire normalement et en moyenne, toutes choses égales par ailleurs, en matière d'ouverture au monde justement. L'individu normatif serait en ce sens plutôt celui qui se tient dans l'ouverture empathique par rapport à ses mondes, peut se tenir à la hauteur de leur diversité et de leurs nuances. Ainsi, l'aliénation au sens où nous l'avons prise, c'est-à-dire dans la perspective d'une théorie sociale critique, *n'est pas* ce dont parle la psychiatrie ou même la médecine mentale élargie de l'époque contemporaine qui cherche à débusquer les causes et les formes du trouble et de la souffrance psychiques en général. L'aliénation que nous avons en vue est un mode de restriction existentielle, une certaine déficience dans la capacité à investir le réel, déficience qui entre en résonance avec des réalités sociales ou, plus simplement encore, avec certains contenus même de ce réel lorsqu'il apparaît comme immaîtrisable ou intolérable par le sujet. C'est pourquoi, parfois, la traditionnelle peinture éthique de vies « manquées » « pauvres », « étroites », n'est pas moins éclairante que la sémiologie psychiatrique quand il s'agit d'exprimer ce qu'il faut comprendre sous le terme d'« aliénation subjective ».

Mais, en même temps, la notion de maladie mentale fournit un point de repère particulièrement net et historiquement prégnant pour penser ce que, sur la base des idées de 1844, on peut concevoir sous le titre d'« aliénation subjective ». La restriction existentielle et la déficience dans la capacité d'investir l'objet est aussi quelque chose dont parlent, à leur manière, la psychiatrie et la médecine mentale. C'est même en s'appuyant sur ces savoirs que l'on peut contourner la sobre réserve que certains auteurs récents intéressés par la réactivation de la tradition aliénation-réification ont manifesté face à des arguments qui invoquent directement le contenu de l'expérience subjective vécue. Par exemple, chez Honneth, la réification est considérée comme l'effet de l'oubli d'un certain rapport qui est d'abord social (la reconnaissance d'autrui), même s'il a ensuite d'autres cibles (comme soi-même) ; et chez Jaeggi, l'aliénation est largement décrite comme le résultat de l'impossibilité de s'approprier les rôles sociaux que

l'on joue[27]. Dans ces deux cas, c'est le thème de la modification qualitative et pathogène d'un rapport originairement et typiquement *social* ou d'une activité *sociale* qui constitue le fil conducteur de la reprise des idées issues de la tradition marxiste. Le sujet est donc avant tout un agent social, le partenaire d'une interaction, et c'est comme tel qu'il est atteint par les maux que l'on subsume sous les catégories de réification ou d'aliénation. De là le rôle secondaire que jouent chez ces deux auteurs les affects relevant de la souffrance, pourtant si importants selon Marx pour la constitution même d'une critique conduite en termes d'aliénation. C'est que, à leurs yeux, la prise en compte de ces affects impliquerait sûrement d'entrer plus franchement, au risque du psychologisme, dans un monde intérieur qui, marqué par la contingence individuelle des sentiments et de des désirs, semble n'offrir que très peu de prises à la réflexion normative[28]. Notre hypothèse aura été que le discours psychopathologique et les savoirs cliniques qui y sont liés procurent une prise partielle mais bien réelle sur l'univers *extra-social*, même s'il est relié par mille liens à la vie sociale, de l'expérience d'un individu, en tant qu'il est autre chose qu'un agent social ou l'effet d'une structure. Lorsque l'on parle d'aliénation, il s'agit bien d'une pathologie à laquelle, méthodologiquement, l'on accède en prenant au sérieux l'autonomie relative de *l'être-soi individuel*, toute thèse tonitruante sur le « primat de l'intersubjectivité » (ou du social) mise à part[29].

27 Sur la façon dont ces approches se relient à l'analyse des pathologies sociales contemporaines, voir, de nouveau, É. Renault, « Du fordisme au post-fordisme : dépassement ou retour de l'aliénation ? », *op. cit.*

28 Pour une forte justification de la légitimité d'un concept tel que celui de « souffrance psychique », appelé à recevoir une place importante dans la théorie sociale, voir C. Laval et E. Renault, « La santé mentale : une préoccupation partagée, des enjeux controversés » in *La Santé mentale en acte. De la clinique au politique*, sous la dir. de J. Furtos et C. Laval, Toulouse, Érès, 2005, pp. 317-347..

29 Certes, l'aliénation n'est pas pour autant explicable seulement par une contradiction qui existerait entre l'essence de l'individu et la société, considérées comme deux réalités autonomes et fermées sur elles-mêmes. Pour motiver le refus opposé à cette figure classique de la pensée critique, encore dominante dans le freudo-marxisme par exemple, il ne suffit pas de rappeler trivialement ici que la « présence » et l'« ouverture » aux trois mondes constituent des résultats d'apprentissages sociaux et sont toujours soutenus par des rapports sociaux qui permettent leur développement et leur stabilisation. Il faut également ajouter que la conception présentée ici ne s'oppose pas à une exigence déjà présente dans *Le Capital* et qui a été reprise dans la plupart des approches critiques contemporaines de Foucault à Habermas en passant par Negri, Butler ou Bidet –l'exigence immanentiste selon laquelle la critique de la « société moderne » doit toujours tendre à orienter son discours en fonction d'une *contradiction interne* à celle-ci, au lieu d'aller chercher son point d'appui trop loin et dans des régions plus incertaines (par exemple dans la représentation d'une certaine nature essentielle de l'individu qui serait justement bafouée par cette société). L'argument-clé auquel on peut songer ici de façon intuitive serait le suivant : dans les sociétés modernes, la mise en place progressive de dispositifs sociaux et culturels de type critiques et délibératifs (dans lesquels les formes du rapport à soi, les formes d'interaction avec autrui et les institutions, ainsi que les savoirs portants sur le monde sont susceptibles d'être examinés et transformés) accroît, d'une certaine manière, *les chances* pour que ces trois rapports gagnent en pertinence, autrement dit les chances que l'on aille vers un rapport à soi plus riche et éman-

Toute une tradition portée à l'interprétation existentielle, psychanalytique ou sociologique de la maladie mentale –une tradition à laquelle se rattachait encore brillamment le jeune Foucault[30]– atteste de la pertinence de ce point de vue. Et il nous a même été commode de considérer que les trois moments de l'aliénation vécue correspondaient aussi à trois types de symptômes schizophréniques, qui forment en quelque sorte, comme au terme d'une expérience de pensée vouée à accentuer les traits d'un phénomène jusqu'à la caricature, le tableau des modalités les plus critiques et les plus spectaculaires de cette aliénation[31]. Compte tenu de tout cela, nous dirons donc qu'entre l'aliénation subjective et les pathologies sociales, il y a parfois des liens très forts, mais aussi souvent de simples rencontres occasionnelles, des façons de s'appeler mutuellement à distance et de créer par là, dans certains cas, des synergies délétères. Certes, de façon intéressante pour la théorie sociale, il peut y avoir parfois des *analogies* entre la pathologie individuelle et la pathologie sociale : par exemple, certaines croyances collectives régressives peuvent *ressembler* à celles que développerait le psychotique. Mais en tout cas, méthodologiquement, nous n'avons pas le droit de supposer l'existence d'un rapport de bijection entre ces deux ensembles.

cipé, vers des interactions mieux soumises à la loi de la discussion et de la délibération, vers des savoirs sur le monde rendus plus fiables grâce à la critique d'une « communauté de chercheurs »…). Dans ce cas, l'aliénation serait bien, d'un point de vue historique, la manifestation d'une *contradiction propre à la modernité* : la contradiction par laquelle ces chances y sont très souvent ignorées, gâchées, réprimées ou détournées.

30 Voir *Maladie mentale et psychologie* [1954-1962], Paris, PUF, 1999, dont la refonte, sur la base d'un travail antérieur, est pourtant postérieure à *Folie et déraison*. Comme dans toute cette tradition, les références prédominantes de l'auteur sont encore Freud et Binswanger (plus discrètement Goldstein) et le renvoi aux théories de la schizophrénie y est marquant. Le plus frappant reste cependant la compatibilité de ces développements avec une conception assez classiquement marxiste de l'aliénation : Foucault (p. 100) se rallie à un explication sociologique et déterministe de l'aliénation individuelle comme reflet de l'aliénation sociale et culturelle, englobant alors dans ce cadre l'idée énoncée p. 89 selon laquelle l'homme moderne aurait un rapport « aliéné » à l'expérience de la folie dont la destruction impliquerait celle de la psychologie elle-même. La dernière partie du livre hésite donc, tout en mobilisant le même terme d'aliénation, entre (1) les idées existentielles enrichies par le freudisme que Foucault a brillamment exposées plus haut, (2) une vision déterministe et sociologisante et enfin (3) la stratégie de rupture qui prend le risque de valoriser assez directement l'expérience de la folie et de prôner la subversion de toute la psychologie.

31 On pourrait nous reprocher d'enchaîner la réflexion philosophique à des idées liées à un état déterminé et évidemment contingent de la nosologie psychopathologique. Si la schizophrénie a été ici mise en avant, ce n'est pas à titre de concept possédant un référent clair et scientifiquement délimité. C'est comme *catégorie historiquement constituée*, comme catégorie ayant servi de symbole dans un certain contexte pour penser des phénomènes extrêmes –le comble de l'aliénation subjective. Et c'est aussi, finalement, comme catégorie ayant eu une résonance durable en psychiatrie (particulièrement dans les courants les plus portés à la théorisation : psychiatrie existentielle, anti-psychiatrie…), en psychologie et en psychanalyse, mais aussi en philosophie, dans la séquence très dense qui va de Jaspers à Deleuze.

Des correspondances sociopathologiques

À la lumière d'une telle approche des phénomènes d'aliénation, le social apparaît certes comme ontologiquement premier au sens où il reste bien entendu compatible avec l'affirmation selon laquelle l'individualisation et la socialisation constituent deux facettes d'un même ensemble de processus, *mais aussi comme méthodologiquement second*[32]. Cette secondarité vient ici de la difficulté qu'il y a à définir ce qu'est une pathologie sociale. Ne suppose-t-elle pas, comme on l'a objecté aux auteurs qui recourent à ce vocabulaire, une projection biologisante doublée d'une prise de position normative indue ?

Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas s'était déjà confronté à ce problème délicat. Il avait conclu, d'une façon qui semble proche de celle que nous défendons ici, que la notion de « pathologie sociale » *devait se fonder méthodologiquement sur celle de « pathologie individuelle »*, sous peine de retomber dans une forme de holisme biologisant[33]. Son raisonnement, qui cherchait à maintenir un rapport fort entre le social et le psychique tout en évitant les prémisses déterministes habituelles jusque chez les auteurs de l'École de Francfort, était de nature analogique. Selon lui, ce que, d'un point de vue critique, nous pouvons appeler une « pathologie sociale », c'est, au fond, un phénomène possédant *la même structure* que ce phénomène mieux défini et plus aisément saisissable qu'est la névrose individuelle, en tant que source de souffrance et de limitation et que résultat du refoulement pathogène d'un conflit ou d'une contradiction. La critique des idéologies, qui constituerait la critique sociale en général, jouerait en ce

32 À propos du cas de l'évolution du positivisme français, G. Le Blanc (voir *L'Esprit des sciences humaines*, troisième partie) montre très bien comment la possibilité de problématiser le psychique en termes de normalité et de pathologie au-delà des cadres étroits de la psychiatrie classique s'est dessinée par un *transfert* de schémas issus à la fois de la biologie et de la sociologie. C'est ce transfert qui aurait permis de lever l'interdit comtien sur la psychologie : la vie psychique individuelle peut devenir objet de science au moment où le « principe de Broussais » s'y applique non pas superficiellement comme chez Comte, mais systématiquement (Taine, Ribot et plus tard Charcot et Janet). Cette configuration n'est qu'apparemment opposée à celle qui s'est dégagée de notre tentative de reconstruction de l'*Entfremdung*. Il y a bien des manifestations empiriquement autonomes du pathologique correspondant à l'idée d'une « vie psychique individuelle marquée par l'aliénation » ; celles-ci sont indépendantes de l'élément biologique bien qu'elles s'étayent sur lui, et elles sont en un sens *premières* par rapport au concept sociologique d'aliénation. Mais en même temps, avons-nous posé, ces manifestations ne prennent tout leur sens que *quand elles permettent de concevoir les pathologies sociales*, dont le concept est par là clairement constitué. C'est en ce sens que le social apparaît, dans cette perspective « pathologique » qui n'a aucun privilège particulier, comme ontologiquement premier bien qu'il n'ait été *conçu* qu'au moyen de catégories tirées de l'observation de structures appartenant à l'individu.

33 Voir *Connaissance et intérêt*, ch. 10. Cette solution était, à notre avis, supérieure à celle, plus proche de Durkheim, qui prévaut dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, à savoir la fondation du concept de « pathologie sociale » sur celui de « crise systémique ». Elle intégrait en effet un moment individuel plus marqué et n'impliquait pas la requalification objectivante des « structures de la personnalité » en simples « composantes du monde vécu », c'est-à-dire au fond en parties de la société.

sens un rôle semblable à celui de la remémoration analytique : opérant une prise de conscience, elle libérerait la possibilité d'une transformation consciente. La difficulté de cette solution séduisante provient, bien entendu, du caractère inévitablement approximatif de la similitude qui existe entre les deux ordres de phénomènes. Des concepts comme ceux de désir, d'inconscient, de refoulement, de libération thérapeutique, etc., semblent si intimement ajustés au modèle du psychisme individuel que leur utilisation à propos des réalités culturelles et sociales supposerait une profonde redéfinition qui risque de nous entraîner loin de la simple analogie. Certes, nous retenons la démarche « critique » (au sens kantien d'une autoréflexion évaluant les usages des concepts et des hypothèses de base) qui consiste à n'aborder la pathologie sociale que de façon *indirecte*, à partir de l'expérience individuelle (comprise cliniquement sur sa base biopsychologique) et de ses ratages caractérisés. Sans elle, croyons-nous en suivant sur ce point l'auteur de *Connaissance et intérêt*, la notion même de « pathologie sociale » ne pourrait être sérieusement défendue : il faut faire référence à l'expérience de la maladie individuelle et du travail diagnostique qui la vise pour qu'elle prenne sens, pour qu'elle soit autre chose qu'une anomalie statistique ou une déviance par rapport à la moyenne. Mais à l'affirmation du lien simplement méthodologique développée à l'époque par Habermas entre la névrose individuelle et la non-transparence irrationnelle, pathogène, des rapports sociaux, nous substituons celle d'un *rapport empirique d'interaction* entre l'aliénation subjective (qui d'ailleurs n'est pas plus proche de ce qui a été traditionnellement décrit comme relevant de la névrose que de la psychose) et la pathologie sociale.

Dans la perspective d'une reconstruction du concept d'aliénation, nous pouvons donc, quant à nous, raisonnablement nommer « pathologie sociale » un ensemble de phénomènes qui *sollicite* l'aliénation subjective : soit qu'il en constitue la cause de manière indirecte ou directe, soit qu'il crée des opportunités pour son expression, soit encore qu'il l'encourage ou bien interagisse avec elle pour former une sorte de système. C'est en ces sens divers que certaines pathologies sociales sont directement ou indirectement « aliénantes ». Pourquoi, par exemple, une idéologie xénophobe est-elle « aliénante » dans cette perspective ? Non parce qu'elle contredirait des données de la nature humaine ou des propriétés de l'activité humaine (encore que cela ne soit pas impensable), mais parce qu'elle entre facilement en symbiose avec des structurations du rapport à autrui qui sont partiellement marquées par cette déformation du rapport au *Mitwelt* dont nous avons parlé et qui, dans ses formes extrêmes, touchent au modèle schizophrénique. Pourquoi certaines conditions de travail dégradantes, pourquoi le consumérisme et l'emprise de la culture commerciale, pourquoi certains aspects, passés ou actuels, du mode de production capitaliste, peuvent-ils être à bon droit qualifiés d'« aliénants » ? Non parce qu'ils seraient par eux-mêmes « réifiants » et nous réduiraient à l'état de simples rouages dans la « société administrée », mais parce qu'ils ne peuvent que trop bien s'articuler à des formes de dépendance, de pauvreté et d'étroitesse individuelles par lesquelles le monde subjectif, le monde objectif et le monde social ne s'offrent plus à l'individu que très partiellement et de manière systématiquement faussée, comme cela se produit parfois dans la maladie mentale.

Au-delà de ces remarques intuitives et très générales, existe-t-il des *correspondances typiques* entre les différentes formes de l'aliénation subjective (telles qu'elles se fixent dans le caractère de la personne par exemple) et les modalités concrètes de la sociopathologie ? Assurément. Même si, contrairement à une présupposition partagée par tous les représentants de la tradition issue des *Manuscrits de 1844*, il faut bien distinguer deux choses –la tâche de l'élucidation philosophique des concepts, qui, en l'occurrence, peut aller jusqu'à une espèce de symptomatologie, et la tâche d'établir un tableau des correspondances entre symptômes de l'aliénation et faits sociaux. Cette dernière ne pouvant guère consister qu'en un repérage provisoire d'affinités électives entre phénomènes pathologiques de différents ordres. Pour être crédible, ce repérage doit répondre à deux conditions, d'ailleurs liées entre elles : les phénomènes qu'il présente comme des causes ou des corrélats réguliers de l'aliénation des individus doivent avoir été déjà analysés par les sciences sociales et ils doivent avoir été aussi thématisés par la critique sociale. C'est sur cette base qu'une première détermination de certaines correspondances fréquentes devient possible.

–L'aliénation comme distorsion dans le rapport à soi est un phénomène qui n'a, pour ainsi dire, pas besoin du social pour pouvoir se produire. C'est plutôt son contraire, le rapport à soi libre et positif tel que le décrivent parfois les philosophes, qui devrait être compris comme le résultat improbable de circonstances biographiques et de conditions psychologiques individuelles heureuses qui ne sont jamais *que* des résultats de lois ou de contraintes sociales générales. Mais cette distorsion dans le rapport à soi est aussi évidemment appelée à prospérer dans certaines de ses formes dès que des conditions sociales injustes (souvent reliées, dans les sociétés « modernes » aux systèmes d'aliénation objective) ne permettent pas la libre affirmation des personnes et l'exploration des possibles dont ils sont porteurs. C'est ce que Marx suggérait déjà dans le livre III du *Capital* en parlant de la lutte pour la satisfaction des besoins élémentaires et de la limitation du temps de travail comme d'une lutte pour l'instauration de conditions minimales à partir desquels seulement le terme de « liberté » prend sens. Il y a des conditions sociales de la *Selbstheit* que Heidegger, prisonnier de la

stratégie accusatrice et élitiste de la *Kulturkritik* post-nietzschéenne qu'il relaie ontologiquement, ne pouvait qu'ignorer ou considérer comme triviales. C'est contre cette stratégie qu'il faut commencer par dire très simplement que, dans la peur et dans la faim, on « ne vit pas », que personne ne peut « être soi-même » et que le sujet ne peut être stimulé vitalement par ce dont son *Selbstwelt* est porteur. Comme, selon une intuition freudienne déjà active dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, il existe chez l'être humain une profonde continuité entre les besoins physiologiques de base et les besoins psychiques, la tentative honnethienne pour relier le rapport positif, affirmatif à soi, aux conditions d'une intersubjectivité préservée dans la relation de reconnaissance réussie relaie, d'une certaine façon, la position marxienne dans ce qu'elle a de meilleur : le rapport normal comme le rapport pathologique à soi-même sont alors décrits d'une façon telle que leurs rattachements aux conditions sociales effectives demeurent nettement perceptibles. Bref, le rapport à soi est d'abord distordu quand des privations essentielles –de la faim au mépris social institutionnellement organisé– empêchent l'individu de bénéficier de cette sécurité et de cette disponibilité minimales –autrefois pensées par Marx en fonction d'une certaine représentation de la diminution du temps de travail et de la possibilité du loisir– à partir desquelles le *Selbstwelt* peut *s'ouvrir* pour le sujet, à la manière d'un champ de virtualités au service de l'engagement vital dans le monde.

Mais au-delà des phénomènes évidents de privation, comment penser la connexion entre pathologies sociales et aliénations dans le rapport à soi-même ? L'analyse des cultures répressives ou, selon le terme plus exact de Marcuse, « sur-répressives », autrement dit impliquant l'obligation de refouler une quantité de désirs ou d'impulsions liées au substrat biologique-corporel de la vie psychique plus importante qu'il n'est en soi nécessaire à l'intégration sociale, ont joué un rôle si important dans l'histoire des sciences humaines en raison des interprétations freudiennes et de leur usage critique chez des auteurs comme Fromm et Reich qu'elles méritent d'être signalées en premier lieu. Si nous appelons « répressives » les cultures qui favorisent systématiquement la constitution de « refoulements » et de « barrières de défense » à la fois plus nombreux et plus rigides qu'il n'est nécessaire à la reproduction de la vie sociale, on peut postuler que la répression est un principe important des rapports distordus à soi-même que l'on peut observer chez certains individus.

En même temps, les limites du pouvoir explicatif de la notion de « répression » restent patentes. Même à l'intérieur du cadre de la métapsychologie freudienne, le concept de « répression » peut être relativisé au profit de l'intérêt pour la façon dont se présente positivement le surmoi : celle-ci, indépendamment du mouvement négatif du refoulement, pourrait, elle aussi, être comprise comme une cause ou un corrélat spécifique de l'aliénation dans le rapport à soi. Ainsi, l'existence de modèles de personnalité de référence peu nombreux et étroitement typifiés, de même que l'existence de rôles sociaux et de formes de reconnaissance stéréotypées encouragent-elles la mise en place d'un rapport très unilatéral ou très dysharmonique à soi-même. Par exemple, dans la prise de conscience biographiquement tardive de ce qu'a de mutilant le conformisme social et l'attachement à certaines conduites ou à certaines croyances particulières – une prise de conscience que l'on trouve classiquement représentée dans le roman moderne–, je découvre aussi rétrospectivement tout ce que les modèles du surmoi en fonction desquels je me suis formé ont de frustrant et d'étouffant. Plus précisément, je découvre comment mon rapport à moi-même –à mes états internes ou à mes capacités d'être, de ressentir et d'agir– a été rétréci par les valeurs et les modèles qui ont présidé à ma socialisation et que j'avais endossés. Il y a des parts de moi-même que je n'ai jamais prises au sérieux ; des mots m'ont manqué pour exprimer des expériences qui auraient pourtant pu s'avérer stimulantes ou fécondes ; des façons d'interpréter mes besoins se sont avérées rétrospectivement inadéquates ; des certitudes dogmatiques et des routines figées inspirées par les univers sociaux avec lesquels je suis familier ont canalisé le cours de ma vie dans des limites trop étroites[34]. Même au sein des cultures dans lesquelles les formes classiques de l'autorité sociale médiatisées par le pouvoir paternel tendent à se transformer jusqu'au point de les rendre presque indiscernables, ces conformismes sont encore des héritages de la figure désormais problématique du surmoi. On en conclura plus généralement que, d'une certaine manière, toutes les cultures et toutes les formes de vie sociales que Habermas décrirait comme « insuffisamment abstraites »[35] –autrement dit, portées à déterminer les rôles et les identités de façon trop étroite, trop compulsivement attachée à des expériences historiques particulières et qui, de ce fait, sont incapables d'intégrer franchement des dimensions autocritiques, autorelativisantes et dialogiques– sont inévitablement « limitatives » au sens de la restriction virtuellement nocive et même pathogène des possibilités offertes à l'épanouissement du rapport libre à soi-même, même si elles ne sont pas forcément « répressives » au sens traditionnellement « freudo-victorien » du terme.

[34] Voir J. Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 147-168, à propos de la construction du rapport à la possibilité de l'homosexualité dans l'ontogenèse.

[35] Habermas qualifie de « postconventionnelle » une identité personnelle qui s'est forgée dans les conditions d'une socialisation plus « abstraite », autrement dit plus médiatisée par la discussion rationnelle et qui se trouve imprégnée par ses valeurs. Voir par ex. « Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden ? » in *Zur Rekonstruktion des historisschen Materialismus*, p. 92-127.

On pourrait objecter cependant que ces remarques sur les sources sociales du rapport déformé à soi chez l'individu présupposent une sorte d'extériorité réciproque du social et du psychologique qui n'a pas été sérieusement justifiée. Le monde interne apparaît comme un ensemble de richesses et de virtualités autonome dont la société et la culture viennent bloquer, pour la plupart d'entre elles, l'épanouissement. Cette représentation traditionnelle n'est assurément pas aussi ridicule que voudraient le faire croire les conceptions contemporaines, parfois inspirées par Foucault –le Foucault fonctionnaliste–, pour lesquelles l'individualisation est toute entière immanente au « pouvoir » et ne mobilise aucune force distincte de celles qui sont à l'œuvre dans l'assujettissement social des corps et des âmes[36]. Mais, en même temps, l'idée qu'il faut, quand c'est possible et apparemment fécond, essayer d'aller au-delà de la différence entre vie psychique et vie sociale, demeure justifiée à titre de principe méthodologique. En l'occurrence, ce principe a le mérite d'attirer l'attention sur l'existence d'autres genres de sources sociales de l'aliénation dans le rapport à soi que celles qui ont été signalées jusqu'ici : les formes pour lesquelles c'est, au contraire des précédentes, les *défaillances* de certains dispositifs sociaux qui génèrent l'aliénation subjective de ce type.

Ainsi, il existe probablement dans toutes les sociétés ce que l'on peut appeler des « dispositifs socioculturels d'auto-identification », c'est-à-dire des vocabulaires et des « techniques de soi » (Foucault) par lesquels les individus peuvent retrouver thérapeutiquement le sens de l'unité de leur personne quand il s'est perdu ou vacille, le sens d'un certain rapport non-aliéné à soi. Se rendre relativement transparent à soi-même par autoréflexion, préserver l'unité approximative d'une individualité menacée par le caractère composite, du point de vue biographique ou caractériel, de son propre *Selbstwelt*, écarter ou domestiquer des forces internes éprouvées comme « extérieures » ou « hostiles » –voilà des finalités que les sociétés n'ont pas découvertes à l'époque récente et dont la prégnance transhistorique et transculturelle même montre à quel point le fait de pouvoir être soi-même, de ne pas entretenir de rapport aliéné ou aliénant à soi-même, a déterminé dans une large mesure la signification de ce que nous entendons par le fait d'être soi ou d'être une « personne ». En ce sens, il y a bien une interpénétration du psychique et du social, puisque la détermination de la normalité, du propre et de l'intime s'avère conditionnée par des jeux de langage et des méthodes par lesquelles les individus se présentent, et parfois, espèrent sortir d'un état d'aliénation. Dès que, au-delà de la simple autoprésentation, je parle de moi-même d'une façon ou d'une autre, pour raconter, décrire, exposer, etc., je mobilise des ressources rhétoriques qui

36 Voir J. Butler, *op. cit.*, ch. 1 pour l'exemple d'une telle démarche.

laissent transparaître un effort, socialement et culturellement sédimenté pour sortir d'un sentiment de différence avec soi et d'étrangeté à soi. Ces ressources se constituent parfois en ensembles cohérents qui forment des techniques rituelles, socialement organisées, de dépassement de la non-transparence à soi.

Dans les sociétés non-modernes, c'est bien sûrement le langage magico-religieux de la possession qui a fourni l'anti-modèle dominant de l'être-soi-même (appelant des techniques de libération qui gravitent autour du phénomène de l'exorcisme) avant d'être partiellement relayé par des conceptions de type éthique. Sous des modalités diverses, la désaliénation en tant qu'*Erlösung* (à la fois salut et délivrance) cherche alors à surmonter l'altérité d'un soi sous influence, d'un monde insatisfaisant, d'une vie sociale livrée aux puissances anti-éthiques. Dans les sociétés modernes, ces mêmes vocabulaires et ces techniques se sont en partie différenciés et rationalisés. C'est ainsi qu'E. Zaretsky a pu décrire la psychanalyse comme le dispositif d'auto-identification dominant pour les sociétés occidentales du 20ème siècle. Elle aurait fourni le langage et les méthodes les plus influents par lesquels les individus ont pu identifier les causes des difficultés qu'ils éprouvaient à être « eux-mêmes », par lesquels aussi ils ont pu chercher à s'émanciper des contraintes « étrangères » qui les habitaient encore et se forger sur cette base l'idée de ce qu'est une vie personnelle qui réussit intimement à établir un rapport sain, non-aliéné, à soi-même[37]. L'analyse de Zaretsky suggère par là la possibilité d'approfondir la question des causes ou des corrélats sociaux des rapports distordus à soi. On pourrait dire que, dans sa perspective, lorsque des dispositifs dominants d'auto-identification sont gravement en crise, les individus disposent de ressources amoindries pour se comprendre et dépasser l'aliénation dans le rapport à soi qui, à la base, est un produit naturel de la vie : ce seraient même là des facteurs spécifiques d'aliénation dans le rapport à soi. C'est ainsi que Zaretsky suggère lui-même la possibilité de rattacher l'essoufflement actuel de la culture psychanalytique et la diffusion de modèles d'individualité fortement rattachés aux exigences fonctionnelles du capitalisme post-fordiste[38]. Par exem-

37 Voir E. Zaretsky, *Secrets of the soul*, New York, Vintage Books, 2005, pp. 15-40.

38 *Ibid.*, p. 332-344. L'auteur aurait pu, dans un même ordre d'idées signaler un autre mode de dégénérescence, psychologisant celui-là, de la culture freudienne. Il se développe autour de l'idée de traumatisme : on voit de plus en plus la possibilité d'exprimer verbalement une source de malaise, quelle qu'elle soit, comme une façon autonome et suffisante de s'en libérer. Ce n'est pas un souci de soi riche de transformations pratiques dans sa vie ni un rapport à soi devenu intelligent et réflexif qui permettent une intégration personnelle plus rationnelle, moins aliénée, comme c'était encore le cas dans la cure psychanalytique classique. C'est la pure et simple extériorisation instantanée du malaise, solidaire d'une prise en charge psychologique experte prête à l'écouter et surtout à la provoquer. Cette inflexion de l'héritage freudien dans le sens d'une croyance mystique généralisée dans la vertu réconciliatrice et intégratrice de la « verbalisation », qui est évidemment porteuse d'une conception

ple, la mobilisation réifiante de nombreux aspects de la subjectivité du salarié dans l'entreprise contemporaine implique parfois un rapport à soi assez nouveau, une forme d'aliénation sociale spécifique –celle de l'auto-surexploitation– qui diffère à la fois des phénomènes dépossessifs propres au capitalisme libéral de Marx et au capitalisme fordiste. Or, on ne peut qu'être frappé par la concomitance historique de ce phénomène, qu'accompagne la légitimation sociale progressive de formes d'individualisation plus étroites, et de la perte d'un langage classique d'identification des personnes. Le rapport aliéné à soi qu'implique l'auto-instrumentalisation radicale demandée par le « principe de performance » (Marcuse) généralisé dans l'entreprise et ailleurs n'est ni la cause ni l'effet de l'affaiblissement d'un langage commun permettant de concevoir et de soigner l'aliénation dans le rapport à soi. Mais il fait bien partie d'une même configuration historique critique.

On en conclura qu'un rapport à soi socialement aliéné, loin d'être toujours une simple conséquence du caractère nécessairement partiel, sélectif, de la vie sociale et de la culture par rapport aux possibilités individuelles représentées de façon abstraite, trouve également un environnement favorable dans les situations dans lesquelles les modèles de ce qu'est une vie individuelle réussie dans son rapport à elle-même –pour autant qu'ils aient fait la preuve de leur pertinence cognitive et de leur efficacité pratico-thérapeutique– en viennent à perdre en force de conviction sans être remplacés par de meilleurs modèles. Les paradigmes de l'excellence dans la réalisation de soi et, en particulier, du succès dans le rapport à soi-même, tendent alors à s'aligner purement et simplement sur des impératifs fonctionnels issus d'univers sociaux par nature insensibles aux vulnérabilités de l'individu psychique, comme ceux de la profitabilité capitaliste et de la rentabilité commerciale. Sous cette forme, ils permettent assurément un travail d'auto-identification critique qui remplace d'une certaine manière le dispositif psychanalytique : au lieu de chercher à m'approprier un héritage familial complexe, un passé individuel enfoui ou des désirs socialement dérangeants, je cherche les causes de mes insuffisances face aux valeurs nouvelles de flexibilité et d'hyperperformance, je traque en moi le moindre détail qui fait que je ne me sens pas à mon aise dans une société de « gagnants », etc. Mais il ne s'agit pas là d'une transformation anodine. Car délestés des acquis éthiques et anthropologiques propres aux formes antérieures de l'auto-identification, ces paradigmes deviennent aliénants au lieu

bien plus pauvre du modèle d'un rapport non-aliéné à soi, a été très tôt observée chez un auteur comme R. Castel. Voir R. Castel *et alii*, *La Société psychiatrique avancée*, Paris, Grasset, 1999. Et, sur les développements récents, D. Fassin et R. Rechtman, *L'Empire du traumatisme*, Paris, Flammarion, 2007.

de contribuer à libérer l'individu. Ils font, plus précisément, entrer l'aliénation au cœur même du travail normal qui vise à dépasser l'aliénation dans le rapport à soi-même, au cœur même de l'effort pour surmonter le sentiment de quelque chose d'étranger en moi que je ne peux approuver et avec lequel je ne peux m'identifier s'il ne change pas ou si je ne change pas.

–*L'aliénation comme distorsion dans le rapport à autrui*, comme, à plus forte raison, la forme suivante (l'aliénation dans le rapport au monde) appellent toutes les deux des remarques plus brèves parce que la dimension sociale de ces deux phénomènes avait déjà pu être plus franchement intégrée au propos analytique du chapitre précédent qui en décrivait le contenu. La distorsion aliénante du rapport à autrui constitue un phénomène dont les discours éthiques ou moraux discutent depuis longtemps les manifestations et les conséquences. Comme l'ouverture compréhensive à autrui –par laquelle je saisis à peu près correctement ses expressions, ses intentions, et par laquelle, au-delà, je saisis quelque chose de sa « personne »– est apparemment, à l'origine, constitutive non seulement de la vie individuelle réussie au sens de l'intensité vitale mais encore, plus originairement, de toute vie individuelle non-autistique, on peut décrire les attitudes qui, dans nos jeux de langage ordinaires, sont habituellement qualifiées de moralement ou d'éthiquement mauvaises comme quelque chose qui entretient *un certain rapport* avec l'échec dans cette ouverture compréhensive. Certes, ce lien n'est ni constant ni très puissant. En règle générale, la méchanceté n'est pas l'autisme ; la haine (comme principe essentiel supposé des passions agressives) n'implique pas que je ne m'« ouvre » pas ou plus à celle ou à celui que je hais ni que j'interprète de travers tout ce qu'elle ou il fait et dit. C'est pourquoi, d'ailleurs, il serait peu vraisemblable de toujours vouloir rattacher –selon une des tendances des anthropologies classiques– l'agressivité à l'égard d'autrui ainsi que les conduites immorales qui en dérivent (la cruauté par exemple) à une forme d'aliénation de l'esprit. Et, en sens inverse, la compréhension réussie n'entraîne pas forcément la bienveillance ou les attitudes positives envers autrui ; à en croire Freud, qui identifiait l'amour à une forme d'hypnose, ces dernières pourraient même générer des illusions tout aussi profondes que celles qui naissent de la haine.

Mais ce lien entre, d'une part, la fausseté éthico-morale et, de l'autre, l'adoption, ontologiquement égarante, d'une attitude par laquelle je comprends mal ce qu'est *vraiment* l'*alter ego*, c'est-à-dire un être capable d'intentions et d'affects déterminés possédant leurs logiques autonomes propres, existe cependant[39]. Pour exercer une violence intentionnelle et

[39] C'est en quelque sorte sur l'*envers* de ce lien entre la méchanceté (au sens de ce que fait l'*evil man* de Rawls, celui qui prend plaisir à dominer et à humilier, par différence à l'*unjust*

grave, par exemple pour que la cruauté devienne quelque chose de normal pour moi dans la durée, il faut sans doute que se soit opérée une certaine inflexion réifiante par laquelle j'ai entièrement inhibé une capacité empathique, de nature quasi transcendantale, sans laquelle l'idée même d'« autrui » et le rapport pratique habituel, moyen, à autrui dans l'interaction sociale (au sens où l'idée de société suppose un *consensus* minimal qui doit se manifester dans une part majoritaire des interactions particulières qui la composent) n'auraient pas de sens[40]. Ou encore, d'un point de vue plus naturaliste, il faut qu'un certain nombre d'acquis ontogénétiques primaires par lesquels le jeune enfant peut commencer à développer une vie interpersonnelle non-pathogène aient été partiellement désactivés ou instrumentalisés. Si ces remarques très générales ne sont pas tout à fait erronées, cela implique que nous sommes autorisés à parler de « causes » sociales ou de « corrélats » sociaux du rapport aliéné à autrui là où des habitudes sociales ou encore des conditions factuelles de l'existence sociale favorisent grandement chez les individus la prolifération de rapports hostiles à l'égard d'autrui, ainsi que les représentations « haineuses » (Spinoza) qui les accompagnent spontanément.

Bien qu'exprimées de façon abstraite, ces idées rencontrent pourtant des intuitions aussi simples que familières. Il est bien évident qu'évoluer au milieu de rapports sociaux très largement marqués, dans la famille et ailleurs, par l'absence de sollicitude, d'attention et de solidarité à l'égard d'autrui a des chances de conduire *l'individu socialisé* à endosser des formes aliénées de relation avec les autres : l'intériorisation des modèles et des normes de rapports avec autrui n'est pas alors capable de suggérer à l'individu l'intérêt qu'il y a à comprendre les autres sur la base de la communication et de la reconnaissance possibles et à développer les diverses attitudes concrètes qui déclinent ces deux modes d'ouverture principiels ou qui s'y articulent. Comme phénomène individuel, l'aliénation dans la relation au *Mitwelt* a également d'évidentes affinités avec la prédominance dans la *culture* de modèles de structuration de la personnalité axés sur la conservation autoritaire et répressive de formes d'identité défensives et/ou agres-

man ou *bad man* qui ne le font que pour parvenir à certaines fins que les autres hommes poursuivent aussi, d'une autre façon : voir *Théorie de la justice*, § 66) et l'« autisme » que l'on tombe lorsque l'on cherche à montrer que les principes les plus généraux de la justice interpersonnelle ne sont pas seulement *inculqués* autoritairement *contre* les tendances antisociales spontanées de l'individu (comme dans la tradition pessimiste qui va de Hobbes à Durkheim et à Freud), mais *correspondent aussi à certaines tendances constitutives* de la vie psychique individuelle (présence des sentiments moraux, mise en place dans l'ontogenèse de structures interpersonnelles fondées sur la réciprocité, aspiration à la reconnaissance, etc.). À supposer que cette seconde approche soit correcte, il devient légitime, de son point de vue aussi, de parler d'aliénation lorsque lesdites tendances sont profondément contrariées, laissant le champ libre aux conduites immorales, injustes.

40 H. Becker, *Prisoners of hate*, ch. 1 ; A. Honneth, *La Réification*, ch. 4.

sives. Celles-ci se traduisent par la prégnance de stéréotypes qui encouragent tantôt la haine, tantôt l'indifférence morale à l'égard des groupes sociaux étrangers, et parfois leur instrumentalisation pure et simple. Au carrefour de ces deux phénomènes –une socialisation des individus éthiquement froide et une culture réactive et défensive–, on trouve bien évidemment des *rapports sociaux* marqués par la domination autoritaire et la subordination violente (avec ses corrélats comme l'humiliation et la stigmatisation), par l'absence de visibilité d'un espace public assurant la fusion relative des éléments agonistiques et des éléments dialogiques dans les relations entre les différents groupes sociaux[41]. À la reproduction de ces structures, il est évident que les systèmes d'aliénation objective tels que ceux que, depuis Marx, on a l'habitude de résumer grâce au concept de « capital » contribuent parfois par des voies plus ou moins directes, en tant qu'ils appellent l'inégalité économique massive, la subordination de classe ou de genre, l'impérialisme, etc. Du point de vue de la critique de la culture, ce sont eux qui se traduisent également par les aveuglements et les détournements nés de l'emprise commerciale et consumériste ainsi que de l'industrie de la culture de masse : s'ils sont directement mauvais du point de vue éthique (au sens d'un ensemble de contraintes qui incitent à ne réaliser qu'un nombre étroit de ses possibilités, celles qui sont fonctionnelles au point de vue du profit), ils apparaissent aussi, de ce point de vue, immoraux au sens d'un encouragement direct au narcissisme et à l'indifférence. En ce sens, les systèmes d'aliénation objective forment, dans certains cas, une sorte de condition de possibilité générale pour la persistance et parfois le développement de cette sorte de distorsion aliénante.

–*L'aliénation comme distorsion du rapport au monde* est reliée à l'univers social par des liens encore plus visibles, qui ont d'ailleurs été longuement mentionnés au moment où nous en avons analysé les grands traits au chapitre précédent et qui, de plus, constituent depuis longtemps un objet de recherches pour les sciences sociales. En passant de l'aliénation dans le rapport à soi à l'aliénation dans le rapport au monde, le lien immé-

41 Il est clair que la structuration du rapport à autrui ne s'effectue pas, en règle générale, à partir d'un motif unique. D'où la possibilité des phénomènes de dissociation : le propagandiste raciste ou le partisan acharné d'un néolibéralisme qui transforme la majorité des salariés de son pays en instruments exploitables et jetables à merci peut rester par ailleurs un ami bienveillant et un père exemplaire. L'indifférence morale, autrement dit le fait de ne pas être vraiment dérangé par quelque chose d'intolérable et de pourtant criant, qui devient ainsi un élément parmi d'autres du décor quotidien, est le résultat le plus fréquent de cette dissociation. Mais le lien n'en est pas moins psychologiquement compréhensible entre certains genres d'(in)attention aux autres qui sont suscités/entretenus à la fois dans la socialisation, la culture et les rapports sociaux, d'une part, et, d'autre part, la capacité de l'individu à figer sa vie interpersonnelle autour d'attitudes rigides, instrumentales et froides du type de celles que nous avons décrites en nous appuyant sur la psychiatrie existentielle

diat entre l'aliénation-processus et l'aliénation-résultat se fait moins transparent, mais, en compensation, les interactions avec les pathologies du monde social, en particulier avec les pathologies assez directement reliées à l'existence de systèmes d'aliénation objective, se font plus nettes. Cette dernière catégorie –l'aliénation dans le rapport au monde comme *Umwelt*– correspond certainement à une famille de faits sociaux plus nombreux et plus disparates. Sur le plan théorique, le thème psychologique de base – c'est celui dont était parti Freud dès les années 1890 systématisant un certain antinaturalisme dans l'explication étiologique des maladies mentales– est qu'il existe des grandes catégories de phénomènes vécus qui dépassent la capacité normale de l'appareil psychique à *absorber* les expériences négatives ordinaires (accidents, déceptions, insatisfactions, souffrances) et induisent par là des déséquilibres durables et profonds : l'ouverture au monde est menacée par l'expérience douloureuse de ce dont il se révèle capable. En partant des « situations extrêmes », destructrices pour les individus ou au moins génératrices de traumatismes spécifiques, et en parcourant l'ensemble des parties du segment dont elles représenteraient une limite, on passe par toute une série de groupes de phénomènes historiques et de rapports sociaux marqués, à un titre ou à un autre, par la violence, l'humiliation des personnes, les dissonances des attentes et des événements. Il y a des expériences qui, surchargeant l'appareil psychique, empêchent ensuite les individus de rester vraiment *présents* au monde, du moins au sens moyen et habituel de cette expression qu'utilisent parfois les philosophes. Par rapport à ces « situations sociales pathogènes », donc pour nous pathologiques, comment interpréter les rapports « faussés » au monde du type de ceux qui sont occasionnés par les croyances illusoires et aberrantes ? L'idée traditionnelle qui, aussi bien dans la philosophie politique classique que dans les traditions inspirées par Freud, associent l'insatisfaction de certains besoins, voire l'humiliation des personnes, et l'adhésion à des croyances totalement inappropriées ou délirantes représente encore une orientation de départ valable : la perte de la réalité, comme d'ailleurs sa compréhension authentique, a toujours ses contextes sociaux. Les délires collectifs *s'expliquent* historiquement, moyennant l'adoption d'hypothèses psychologiques triviales sur les liens qu'ils peuvent entretenir, par exemple, avec des frustrations collectives intenses. C'est ce qui fait que l'approche causaliste, assez simple en principe, conserve sa valeur heuristique, au moins contre les auteurs qui, dans le style contre-révolutionnaire du 19ème siècle encore sensible chez Pareto, ont été tentés, de façon anti-sociologique finalement, de tout mettre sur le dos d'une « irrationalité » foncière des masses. Il ne fait pas de doute cependant que cette autre forme d'aliénation du rapport au monde, autrefois conçue par les philosophes sous le terme

d'« illusion », possède une autonomie relative et que son efficacité propre se manifeste dans certaines circonstances historiques.

Cependant, la vraisemblance intuitive d'un tel tableau de correspondances très simple ne doit pas inciter à surestimer nos capacités à identifier de manière certaine et univoque les pathologies sociales.

Par exemple, l'organisation actuelle du travail dans les grandes entreprises exige de la part des salariés et particulièrement des cadres une implication accrue, qu'elle soit mesurée en temps de travail ou en degré d'adhésion psychologique aux finalités de la firme. Certains individus réagiront dans l'enthousiasme et se trouveront parfaitement à l'aise dans cette situation nouvelle qui répondra à leurs intérêts et à leur caractère, certains en seront accablés et déprimés, tandis que d'autres encore maintiendront une distance teintée d'indifférence protectrice face à ce genre d'évolutions. Dans ces conditions, faut-il dire que la nouvelle organisation du travail est *essentiellement aliénante*, par exemple au sens où elle provoque chez les personnes des rapports à soi aliénés, mais que certains, pour des raisons contingentes, s'en trouvent plus affectés que d'autres ? Faut-il dire que l'individu plutôt satisfait est aliéné à plus forte raison parce qu'il a intériorisé les nouvelles normes de la domination manipulatrice ? Ce serait, semble-t-il, faire un pari empirique risqué et surtout revenir à une conception dogmatique, perfectionniste et paternaliste en l'occurrence, de l'activité critique, dans laquelle le penseur se donne la facilité de dévoiler héroïquement ce dont souffrent inconsciemment les individus, sans jamais s'arrêter sérieusement au contenu de leur expérience concrète. Cette conception est intenable, ne serait-ce que parce que les causes et les corrélats de l'aliénation sont toujours déjà critiqués et combattus dans la vie sociale réelle, et parce que ces critiques et ces luttes constituent d'ailleurs souvent d'excellents points de repères pour la théorie sociale. Il y a sûrement des « aliénations inconscientes », mais celles-ci ressemblent plus, dans beaucoup de sociétés contemporaines, à des cécités partielles inégalement distribuées dans la population qu'à des illusions massives et généralisées.

Mieux vaut donc affirmer qu'il existe des phénomènes sociaux qui, bien que souvent ambigus, *ont de fortes chances* de devenir des causes ou des corrélats de l'aliénation pour *beaucoup* d'individus –à l'échelle de sociétés entières ou dans des circonstances locales. Par commodité, on peut alors les qualifier non seulement de pathologiques mais aussi d'« aliénants ». Au vu des travaux sociologiques contemporains, les nouvelles formes néo-libérales d'organisation du travail restent assez faciles à évaluer dans cette perspective qu'on pourrait pourtant à première vue croire plus portée à l'indulgence, mais qui s'avère en fait capable de conduire à la fermeté dans le jugement critique sans vouloir être pour autant totalisante.

La critique de la culture industrialisée actuelle pourrait, semble-t-il, trouver également son compte dans cette reprise nuancée de l'intention des grands discours dénonciateurs des années 60 et 70. Sans doute cet usage suppose-t-il, de façon générale, que nous ayons renoncé à un recours imprudent et dogmatique de nos grandes catégories critiques (« oppression », « idéologie », « domination », « exclusion », « aliénation »...), comme si elles s'appliquaient à des situations univoques qui répondent à quelques grands types bien connus de réalités sociales évidemment funestes aux yeux de tout esprit impartial. Les peintures dramatiques de systèmes totalitaires de domination capables de pétrifier dans l'aliénation la société toute entière et d'engloutir l'individu dans une communauté devenue délétère appartiennent à un passé révolu de l'histoire des théories, et il n'y pas lieu de les regretter. Leur discrédit doit entraîner une conscience critique accentuée de la portée limitée des concepts sur lesquels elles s'appuyaient pour en déployer les virtualités les plus excessives. En effet, en déclarant qu'un individu est « aliéné », plus encore qu'une situation est « aliénante », qu'une croyance ou un phénomène social constitue une « cause d'aliénation », nous sommes le plus souvent exposés à opérer des simplifications : par exemple à voir l'oppression là où il peut y avoir complicité et même plaisir, à voir la manipulation là où il peut y avoir adaptation créatrice, à voir une privation de liberté là où il peut n'y avoir qu'une transformation maîtrisable dans le contexte de l'action. Cela n'empêche pas la catégorie elle-même de conserver sa grande portée analytique et heuristique, mais à condition d'accepter la règle du jeu d'un emploi critique.

Des tâches actuelles de la critique de l'aliénation

Ainsi comprise, la critique des causes et des corrélats de l'aliénation subjective comporte, semble-t-il, deux intérêts principaux pour le présent. À eux deux, ils rendent compte de la plupart des motivations qui guident les tentatives contemporaines de réactivation du modèle philosophique de l'aliénation dans l'espace public. Le premier intérêt vise à la réintégration du tragique à la théorie sociale critique ; le second cherche à lutter contre la sur-représentation de l'aliénation dans l'espace public, devenue elle-même constitutive d'aliénations de second degré.

(a) D'une certaine manière, ce sont des auteurs comme W. Benjamin qui ont le plus contribué à rendre crédible l'idée d'une histoire tragique – c'est-à-dire une histoire où non seulement il y a vraiment *beaucoup* de victimes et de perdants, mais où le point de vue des perdants et des victimes est aussi *le plus vrai* (ou le moins faux). Pourtant, tout à l'opposé d'autres courants intellectuels pour lesquels la mise en avant des grandes tragédies du siècle passé (totalitarisme, guerres totales, génocides) constitue une évidence pour la réflexion théorique, la Théorie Critique de l'École de Francfort s'est de plus en plus concentrée, chez ses représentants classiques, sur les pathologies qui semblaient les plus contemporaines, et donc les moins barbares en quelque sorte, les moins productrices de victimes radicales. Certes, dans la *Dialectique de la raison*, Horkheimer et Adorno évoquent bien en termes saisissants l'autodestruction de la civilisation occidentale dans le fascisme déchaîné et la violence sadique désormais organisée au niveau de continents entiers, même si le fait qu'ils placent ces phénomènes, pour ainsi dire, sur le même plan, à titre de témoignage de l'irrationalité barbare contemporaine, que la généralisation de la culture hollywoodienne ou l'emprise du jazz dans la musique populaire, peut déjà rétrospectivement susciter une certaine perplexité. De même, dans les *Minima moralia*, les politiques d'extermination raciale constituent un signe supplémentaire, en soi nullement privilégié par l'auteur, de l'achèvement d'une rationalisation devenue folle dont les transformations culturelles restent le champ d'expression le plus patiemment et le plus précisément investi par le philosophe. Ce n'est peut-être pas qu'en raison des circonstances historiques (à savoir le fait que le livre ait été écrit en 1944-45, donc, pour l'essentiel avant que l'on puisse mesurer l'ampleur de ces politiques d'extermination) que la brillante éloquence adornienne y semble plus à son aise en réorchestrant l'inspiration de la *Kulturkritik* qu'avec les conséquences humaines des phénomènes totalitaires et génocidaires. De ce point de vue, le choix arendtien de *s'arrêter* sur ces phénomènes et de les expliquer pour eux-mêmes offrait, au moins formellement, une alternative philosophique sérieuse.

Cette alternative n'est même plus sérieusement envisagée chez Habermas, qui, quant à lui, se conformant par là aux croyances évolutionnistes de l'époque ranimées par la problématique économique du « développement », privilégie les pathologies caractéristiques des tendances sociales spécifiquement occidentales liées aux tendances post-totalitaires de l'après-guerre. Ce qui revient à dire que, si graves qu'elles soient, et si manifestement liées, de son propre point de vue, aux déséquilibres massifs du système du monde en termes de pouvoirs et de richesses, elles n'ont pas directement à voir avec les violences, les souffrances extrêmes et la mort en masses dont beaucoup d'autres parties du monde n'ont pourtant pas cessé de faire l'expérience[42]. Pratiquement, elles ne forment plus pour le philosophe que des résidus historiques inintéressants pour la conceptualisation philosophique.

[42] Sur les problèmes posés par la minoration des tragédies historiques dans la théorie, voir J.-Ph. Deranty, « Droit et démocratie entre dissolution biopolitique et reconstruction normativiste » in Y. Cusset et S. Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, p. 211-225.

Certes, cette sobriété des auteurs de l'École de Francfort a eu ses vertus, et il est clair que le surinvestissement émotionnel sur les phénomènes les plus extrêmes (« Auschwitz », les génocides...) ne garantit pas forcément la lucidité historique. Mais on peut aussi se demander si, de cette façon, ne s'est pas ainsi mise en place dans la Théorie Critique la condition d'une sorte de collusion entre un certain occidentalocentrisme méthodologique et une certaine élision du tragique qui n'a plus guère de justification à notre époque, où l'exercice de la violence meurtrière, l'humiliation des masses et les effets pervers de l'introduction accélérée du capitalisme dans des régions jusque là peu concernées se rattachent de plus en plus clairement aux pathologies propres aux régions encore politiquement et économiquement privilégiées. C'est probablement cette conjoncture particulière qui nous rend aujourd'hui quelque peu étrangers aux grandes thématiques critiques du 20ème siècle, qui, à certaines exceptions près, se sont concentrées, dans leurs formulations les plus raffinées, sur les sociétés occidentales. Car aujourd'hui il n'existe plus aucune raison sociologiquement valable de séparer par un mur infranchissable les maux qui affectent les sociétés du « centre » (économique) de ceux qui concernent les régions dites autrefois « périphériques », même quand ces dernières connaissent des phénomènes spécifiques comme la misère touchant des populations entières et la violence extrême, comme les guerres d'extermination organisées, les désastres environnementaux ou sanitaires de grande ampleur.

Dans la mesure où elle suggère d'accorder un poids prépondérant au thème d'une vie qui se manque, qui se détourne d'elle-même et passe à côté d'elle-même, –d'une vie qui, pour ainsi dire sous l'emprise d'un principe de mort, *se refuse* avec acharnement à entrer dans le jeu de la discussion et/ou ne pourrait absolument pas le faire, en tant que la discussion constitue le *medium* privilégié de l'autoréflexion de la vie– l'idée d'aliénation constitue assurément l'un des points d'ancrage philosophiques possibles d'une conception qui se tiendrait moins éloignée des exigences d'une conscience tragique de l'histoire passée et présente. En effet, être complice et être victime de pathologies sociales extrêmes constituent deux façons, sans doute très différentes l'une de l'autre dans la plupart des cas, qui illustrent cette non-compréhension de soi de la vie qui est l'aliénation même. La vie aliénée est celle qui, par une voie ou par une autre, dans le consentement ou dans la souffrance, entre dans le jeu de sa propre diminution, s'ajuste, parfois sans le vouloir et sans le savoir, aux forces qui la nient, ce qui forme la modalité première de sa dépendance. Elle est bel et bien *l'autre* de la vitalité, mais au sens d'une altération classique, moyenne et, pour ainsi dire, normale et interne de celle-ci. Dire que la non-aliénation *n'est pas* qu'une utopie ou qu'une limite idéale, qu'elle doit toujours être incarnée dans la vie réelle, ce n'est pas oublier qu'elle côtoie nécessairement ce qui s'oppose à elle et s'y installe parfois avec une facilité et un naturel qui invitent à la réflexion.

(b) L'autre motivation qui pousse à une réactivation du modèle de l'aliénation relève de la « critique de l'idéologie » : il y a des raisons de penser que la critique de l'aliénation peut aujourd'hui constituer une partie importante de celle-ci tout en en redéfinissant aussi l'orientation. Depuis les *Manuscrits de 1844* jusqu'à la dénonciation de la « société de consommation » dans le style des années 60 et 70, la critique de l'aliénation a pu se comprendre, de façon très classique, comme une entreprise de démystification qui cherche à montrer la cohérence globale d'un système de domination et de dépossession derrière l'innocence et la variété apparentes des phénomènes et, ce faisant, à surmonter l'ignorance et à défaire l'illusion de la liberté individuelle. Beaucoup d'indices tendent à montrer que cette autocompréhension flatteuse, qui s'enracine historiquement dans la lutte des Lumières contre la superstition religieuse, n'a aujourd'hui plus beaucoup de sens. En général, l'aliénation est maintenant quelque chose de bien connu qui n'a plus besoin d'être révélé, ce qui induit une transformation de la manière dont doit se comprendre aujourd'hui la critique de l'idéologie.

L'explication de ce phénomène de familiarité par sur-représentation semble aisée. Car il est maintenant bien connu qu'une *certaine partie* de l'énergie politique et intellectuelle qui, dans les décennies d'après-guerre avait été utilisée en occident pour dénoncer l'aliénation s'est trouvée réabsorbée par les appareils sociaux qui étaient justement visés par ces discours. La contestation de la grisaille froide et uniforme que l'on voyait s'abattre sur la société à cause, disait-on, des machineries systémiques, la critique de la grande organisation fonctionnelle omnipotente coupable, croyait-on, d'engendrer des comportements stéréotypés et de transformer les hommes en robots –tout cela a été adopté jusqu'au cœur des organisations mêmes au point de constituer un aspect important des idéologies contemporaines les plus « légitimantes » à l'égard de l'état de fait existant. Le refus de « s'aliéner » à des impératifs abstraits, inauthentiques et éloignés de la vie – un refus qui avait trouvé une expression particulièrement vigoureuse dans le discours philosophico-sociologique des années 60-70– s'est même si bien diffusé qu'il a permis, à l'époque de la crise finale de la régulation keynéso-fordiste, la *relance* des appareils (de pouvoir, de commerce, d'organisation du travail) que visait directement ce refus. Ainsi, le *management* contemporain orchestre-t-il le refus de l'organisation hiérarchique figée au nom de la spontanéité et de la créativité de l'individu ; le pouvoir administratif, sous le nom de *governance*, adopte-t-il des formes de régulation contractuelles, consensuelles, par rapport à laquelle l'obéissance simple à l'autorité verticale fait figure d'archaïsme ; le *marketing* développe-t-il des stratégies de

ciblages des consommateurs qui favorisent la satisfaction de besoins identitarisés et fortement individualisés au lieu de l'ancienne imposition nivelante de produits standardisés. De ce fait, on peut dire qu'une partie importante de ce qui, dans les années d'après-guerre (avec son système productif particulier et les mécanismes de pouvoir qui y étaient ajustés), constituait la base empirique du « sentiment d'aliénation », dont presque tout le monde parlait alors, a disparu parce que les critiques qui la visaient ont été entendues.

Cependant, la situation née de la diffusion du discours dirigé contre l'aliénation (principalement, mais pas exclusivement, de l'aliénation objective, systémique) ne doit pas seulement être déplorée comme une « récupération » qui priverait malheureusement la pensée critique d'une de ses meilleures armes et la forcerait à renouveler entièrement son arsenal. Cette situation a aussi fait que la thématique de l'aliénation, au sens d'une dépossession et d'une dépendance créée par la soumission à des exigences de conformité fonctionnelle à des impératifs systémiques modernes, s'est largement popularisée. Et cela, faut-il ajouter, d'une façon *a priori* suffisamment imprévisible pour ne pas *toujours* être accusée de servir des intérêts en contradiction avec ceux qui expriment publiquement cette thématique. En ce sens, le recyclage du discours de l'*Entfremdung*, contrairement à ce que soutiennent Boltanski et Chiapello[43], n'a pu être que partiel. Même si elle l'a *favorisée* extraordinairement, la critique de l'aliénation ne s'est évidemment pas *épuisée* dans la dénonciation des grands objets de crainte caractéristiques de l'après-guerre (l'uniformité totalitaire, l'empire des lourdes machines, la manipulation-programmation universelle, la mécanisation grise, la rigidité techno-bureaucratique et tayloriste...). Le résultat positif de cette évolution ambivalente a plutôt été que ce que nous avons appelé les causes et les corrélats sociaux de l'aliénation, en particulier lorsqu'il s'agit d'aliénation objective (« réifiante »), ont été, pour l'essentiel, très bien identifiés et très souvent présents dans les discours et les images qui se sont imposés dans l'espace public. Dans cette mesure, l'aliénation, que ce soit au sens, toujours central et décisif, de la soumission aux « systèmes » modernes, mais aussi au sens plus large de la diminution de soi pathologique impliquée par certaines causes sociales dont la liste reste ouverte, est la chose du monde la mieux reconnue : par exemple, elle est illustrée, au-delà du souhaitable, grâce à elle la surabondance des images médiatiques de la souffrance et de l'injustice. Tout se passe donc comme si les approches classiques tournées vers ce phénomène avaient été, d'une certaine manière, intégrées au sens commun de l'époque, rendant ainsi en pratique assez facilement accessible *l'ensemble* de la problématique de l'*Entfremdung* où elles occupent une place importante.

[43] *Op. cit.*, ch. 7.

Ce n'est donc pas tant d'une récupération qui laisserait intacte l'idéologie qu'il s'agit que d'une banalisation –impliquant de nouvelles modalités de l'idéologie elle-même. Ainsi, l'idée selon laquelle une société qui a perdu le contrôle des médiations qu'elle avait inventées pour maîtriser la nature risque d'être le théâtre de pathologies sociales graves et très nuisibles aux individus –cette idée, qui avait littéralement porté le paradigme de la dépossession dans la théorie sociale et dont les intellectuels d'autrefois attendaient qu'elle apporte des effets de révélation inédits et libérateurs, est devenue un terne lieu commun. Deux faits pourraient en attester.

Il y a d'abord le fait que le succès récent du vocable « mondialisation » ne reflète pas seulement la prise en compte de l'accélération de certaines tendances historiques, mais aussi la banalisation de la sensibilité à l'emprise de contraintes systémiques enchevêtrées et globales sur nos vies. L'autre fait qui, d'autre part, peut montrer à quel point les différents aspects de la problématique de l'aliénation qui se dont dégagés de notre enquête (aliénation objective-systémique, aliénation subjective, sources non-systémiques de l'aliénation, etc.), c'est l'importance prise au cours de la seconde moitié du 20[e] siècle par la science-fiction dans la culture populaire, mais pas seulement là. Si la science-fiction a pu, dans ses débuts, se borner à renouveler le genre épique et à mettre en scène des guerres extraterrestres en intégrant des éléments modernistes et technophiles plus ou moins marqués, le genre s'est vite recentré autour de récits très nettement fondés sur le principe d'une domination exercée sur les humains par les objets et les systèmes techniques, les robots et les machines. Majoritairement, la science-fiction développe au moins depuis le milieu du siècle dernier un imaginaire dont une des sources principales est une interrogation sur ce qui advient à une société à partir du moment où les instruments les plus sophistiqués qu'elle ait inventées, une fois sortis de leur docilité primitive, se mettent à exercer le pouvoir et inversent donc l'asymétrie de départ entre le créateur et son produit.

Certes, cet imaginaire populaire de l'« inhumain » noue souvent des alliances obscures avec la mentalité paranoïaque, ses fantasmes manipulatoires et sa crainte des complots ourdis par de puissantes organisations occultes. Mais, en général, son contenu, qui n'est pas seulement idéologique, reste politiquement ambigu. De la même façon, du point de vue normatif, il ne se borne pas forcément à inviter à reprendre le message de l'« humanisme » traditionnel qui en appelle à la restauration pure et simple de l'autorité d'une volonté humaine souveraine revenant à sa solitude première. Cet imaginaire fictionnel peut aussi suggérer que nous devrions, à distance de tout primitivisme, réfléchir aux conditions d'émergence et de stabilisation d'associations amicales et créatives, d'ailleurs devenues inévi-

tables, avec les non-humains et les artifices en particulier[44]. Les critiques sociologiques et philosophiques que nous avons analysées permettent de préciser et de limiter le modèle de la dépossession, et elles incitent aussi à formuler ce modèle autrement que dans le cadre du subjectivisme philosophique traditionnel, par essence objectophobe. La dépossession aliénante ne prive pas de la domination sur des choses, ni même du pouvoir de maîtriser les artifices et les médiations ; elle prive seulement d'une capacité très générale de faire en sorte que les associations que nous formons inévitablement avec les artifices et avec les médiations ne se traduisent pas par des torts infligés de façon répétée aux individus humains concrets qui sont engagés dans ces associations.

Ainsi, non seulement le principe général, mais aussi les *résultats essentiels* de la critique de l'aliénation sous ses anciennes formes, sont-ils désormais *familiers* à une partie importante des populations, et pas seulement dans celles des régions occidentales qui ont eu la chance de bénéficier depuis longtemps de l'apport de traditions critiques aussi fortes que visibles et où le lien entre la culture et la politique reste encore perçu comme presque naturel. Que l'organisation du travail en régime capitaliste ait de très fortes chances d'être pénible, voire dans certains cas destructrice, pour le salarié, que le consumérisme et l'esprit de commerce généralisé représentent des impasses éthiques, politiques et écologiques absolues, qu'une production culturelle de plus en plus soumise aux exigences de la profitabilité soit malsaine et dangereuse –voilà des exemples d'idées qui, autrefois conquises de haute lutte et élaborées par des penseurs brillants, sont aujourd'hui répétées partout parce qu'elles pourraient être acceptées par chacun[45]. C'est pourquoi l'époque contemporaine ne semble caractérisée ni par

44 Sur l'intérêt heuristique du dépassement de l'opposition de l'humain et de l'artificiel que l'on trouve dans la science-fiction, voir P. Maniglier, « Mécanopolis, cité de l'avenir » in *Matrix : machine philosophique*, Paris, Ellipses, 2004, pp. 98-103.

45 En dehors de la référence aux « systèmes », un autre phénomène pourrait attester de cette banalisation de la thématique de l'aliénation dans l'espace publique. L'initiative consistant à rapprocher l'aliénation individuelle, subjective, des causes et des facteurs sociaux pouvait apparaître audacieuse il y a quelques décennies ; mais, avec les progrès de l'objectivation statistique de la maladie mentale, et plus généralement, avec les progrès d'une biopolitique axée sur la connaissance et la prévention des risques liées aux différentes situations sociales, le fait de relier le mental au social et de comprendre ce dernier comme favorisant *directement* l'expression de certains types de désordre psychique ne peut plus faire l'effet d'une révélation. Dans les sociétés occidentales, les préoccupations liées à la « santé mentale » des citoyens sont désormais intégrées, au vu et au su de tous, aux politiques de prévention des risques collectifs et de réparation des personnes défaillantes. Cela implique que les timides intuitions sociologiques des philosophes comme Comte et de certains psychiatres anticonformistes parmi les générations d'autrefois ont été depuis longtemps trivialisées. Et que, en définitive, l'audace initiale de Freud parlant de la religion comme d'une « névrose collective » a progressivement contribué à constituer une sorte de nouveau sens commun psychologisant qui ne choque plus personne. Certes, les conceptions hypersociologisantes de l'après-guerre (avec leurs cortèges de « familles schizophrénisantes », avec leurs improbables systèmes d'interaction qui suffiraient à rendre les gens complètement fous par la seule vertu logique du *double bind*, avec leurs rapprochements hâtifs, pseudo-marxistes,

la disparition des formes anciennes d'aliénation (et des causes sociales d'aliénation qui leur étaient liées), ni par l'absorption systémique de la critique, mais par la prolifération de ce que l'on peut appeler des *aliénations de second degré*, génératrices de formes idéologiques particulières.

Dans la langue française, l'expression « second degré » a deux sens différents. Prendre une expression ou un récit « au second degré », c'est ne pas la prendre au pied de la lettre, c'est tenir compte de l'ironie distanciante contenue dans son énonciation. Mais on peut également parler de « phénomènes de second degré » –au sens où certains sociologues comme U. Beck évoquent l'avènement d'une « modernité réflexive », c'est-à-dire confrontée aux résultats et aux conséquences historiques des premières vagues de la modernisation– afin d'attirer l'attention sur le fait qu'ils portent réflexivement sur des phénomènes semblables à lui. Ainsi, une science de la production du savoir scientifique, une industrie du retraitement des déchets industriels, etc., sont « de second degré » en ce sens, qu'elles s'occupent de réalités semblables à elles-mêmes : la science, l'industrie, etc. Pour ce qui concerne l'idéologie, nous pouvons parler d'« aliénations de second degré » postmodernes qui combinent ces deux traits : si on les conçoit comme caractéristiques de certaines formes idéologiques, d'une part, elles apparaissent plus légères, plus superficielles que toutes les formes antérieures d'aliénation, réclamant des individus des formes d'adhésions qui n'ont plus grand-chose à voir avec la soumission totale d'antan ; d'autre part, ce sont des aliénations qui font allusion à d'autres aliénations et se greffent sur elles avec pour conséquence de les dédramatiser. Il s'agit là de la forme contemporaine de ce que Habermas observait dès les années soixante : le fait que l'idéologie, au lieu de coïncider avec la persistance de croyances archaïques ou de visions du monde unilatérales et intéressées, selon le modèle insistant suggéré à l'origine par la critique philosophique de la religion, incorpore en elle de plus en plus d'éléments rationnels, voire devienne un vecteur social autonome de la rationalisation[46].

vertu logique du *double bind*, avec leurs rapprochements hâtifs, pseudo-marxistes, entre aliénation sociale et aliénation mentale) ont aujourd'hui cédé la place à d'autres approches qui, dans le sillage des progrès des neurosciences, semblent revenir à certains aspects du déterminisme biologisant d'antan. Mais, en même temps, plus personne ne s'étonne de voir mentionner le rôle des situations sociales spécifiquement pathogènes dans le diagnostic individuel, alors que cette idée, bien que parfois mentionnée et discutée, était restée quasi inassimilable au corps doctrinal de la psychiatrie classique qui, pour cette raison, a toujours été tenté par le naturalisme le plus crû, et pas seulement chez les sinistres théoriciens de la « dégénérescence ». Par là, une des initiatives les plus caractéristiques et, à l'origine, les plus originales du modèle critique de l'aliénation –l'insistance sur la corrélation entre situations sociales critiques et pathologies individuelles– s'est massivement agrégée aux discours institutionnels et à la conscience publique de nos sociétés.

46 Voir *La Technique et la science comme « idéologie »*, p. 155 et suivantes.

Ainsi, il se peut que la culture industriellement produite relève de l'idéologie au sens classique où elle manipule des populations entières et les enferme dans des représentations globalement fausses et systémiquement fonctionnelles. Mais il se peut aussi que cette culture idéologique admette une part non négligeable de lucidité sur le présent historique et ses aliénations caractéristiques et qu'elle ne produise plus que des adhésions souples, distanciées, individualisées. Dans ce cas, ce qui me devient étranger, c'est non plus la conscience de la signification du système réifiant et de ses idéologies, mais la conscience de l'aliénation comme fait social ; ce qui m'aliène alors, c'est le fait d'être séparé de la compréhension empathique et émancipatrice des aliénations dont d'autres sont victimes. De même que le vivant que je suis, nativement familier avec la polarité du normal et du pathologique, *sait* reconnaître le pathologique chez autrui (y compris chez l'animal), autrement dit voir *le corps qui pâtit* (du fait de la souffrance subjective ou de la limitation objective) et parfois même, du coup, sympathiser avec lui, de même l'être-aux-mondes que je suis aussi comprend spontanément ce que veut dire que de ne plus être vraiment un être-aux-mondes. Pour l'être humain qui, ontogénétiquement et phylogénétiquement, *doit savoir en gros* dé-couvrir ses trois mondes vécus (l'*Umwelt*, le *Mitwelt*, le *Selbstwelt*), doit savoir les configurer, les investir et les agencer, le blocage de ces capacités chez l'autre n'est donc pas un grand mystère. Immédiatement, je *comprends* que cela ne va pas à ce niveau chez celle ou celui qui se trouve en face de moi –même si, bien sûr, la pensée discursive doit très vite prendre le relais de ces intuitions pour les préciser et les corriger.

C'est la perte affaiblissante de cette capacité à comprendre sympathiquement, fût-ce de façon parfaitement confuse, ce qu'est l'aliénation en tant que dépossession chez autrui du mouvement de l'être-aux-mondes que l'on peut appeler « l'aliénation de second degré ». C'est elle qui démotive la résistance là où elle émerge et l'inhibe là où elle pourrait se produire. L'idéologie produite dans ces conditions a des chances de moins consister en une manifestation directe ou encore en une occultation mensongère de l'aliénation qu'en un redoublement confirmateur d'une situation naturellement née de l'insensibilité –tout à la fois intellectuelle, politique, éthique et affective– face aux sources sociales et aux manifestations de l'aliénation. Ainsi, l'aliénation de second degré peut être compatible avec un haut degré de lucidité, ne demandant aux individus que la complicité molle de celui qui sait parfaitement à quoi s'en tenir sur la fausseté et le caractère pernicieux (voire « aliénant », puisque le mot n'est pas tabou même dans les formes de la conscience publique les plus aliénées) du « système » mais qui continue quand même à le faire marcher routinièrement, parce qu'il est là, parce qu'il n'appelle au fond ni l'adhésion fanatique ni le rejet hautain et ne laisse entrevoir derrière lui aucune alternative crédible.

Les aliénations de second degré comprises occupent une place importante à notre époque. On peut comprendre l'art comme un témoignage et comme un agent autonome de cette évolution. Ainsi, de Kafka à Beckett en passant par Camus et au-delà, certains des courants les plus typiques de la littérature du siècle dernier se sont clairement efforcés de dépeindre l'homme devenu étranger à son monde et en décalage par rapport à lui-même, que ce soit à cause des expériences-limites de la guerre et de la violence historique qui défont pour toujours les naïvetés et les confiances préalables sur lesquelles s'est bâti l'individu, ou à cause d'un quotidien devenu inexplicablement aussi angoissant qu'insaisissable. Même si les écrivains se montraient parfois plus audacieux que les théorisations philosophiques et sociologiques parfois lourdes et unilatérales, ils restaient par bien des aspects leurs contemporains : il y a bien eu une coïncidence historique frappante entre l'âge d'or du modèle désormais popularisé de l'aliénation en philosophie sociale (pour fixer les idées : 1920-1970) et la visibilité culturelle maximale de cette thématique littéraire caractéristique. Certes, cette tradition s'est perpétuée jusqu'à nos jours et il n'y a aucune raison de s'attendre à sa disparition prochaine. Mais à l'époque où le thème de l'aliénation a pratiquement disparu de la réflexion philosophique et sociologique, du moins sous ses modalités les plus classiques et les plus claires, l'art a dû continuer presque tout seul à exprimer une conscience diffuse des phénomènes sociaux dépossessifs, et il l'a parfois fait sous des formes relativement nouvelles et surprenantes.

Dans ce registre, on peut dire par exemple que le cinéma actuel du *mainstream* offre de nombreuses peintures ou de nombreuses métaphores saisissantes et très claires d'individus profondément aliénés –par l'entreprise moderne, par la technique, par les médias, par l'organisation sociale d'ensemble. Mais en proposant souvent des visions simplistes et conformistes de la libération (par exemple familialistes et individualistes ou bien encore guerrières et messianiques), hautement scénarisées et elles-mêmes totalement aliénées, il tend à former une sorte de brouillard dans lequel tous les phénomènes finissent par se confondre les uns avec les autres, avec l'aide de l'humour, des mises en scène sophistiquées et dramatisantes et parfois des effets spéciaux. En guise de conscience publique, artistique, de l'aliénation, la conscience tragique des écrivains du siècle dernier tend donc dans une certaine mesure à céder la place à une curieuse association entre le réalisme sociologique et psychologique le plus crû et une sorte d'optimisme de la rédemption toujours accessible à l'individu intrépide et charismatique. Ce que révèle cette inflexion, ce n'est pas l'existence d'une idéologie systématisée, mais celle d'attitudes qui vont dans le sens du nivellement et de l'indifférence vers lesquels tend naturellement la société du spectacle. Nous ne sommes plus seulement au temps du cinéma-

divertissement dénoncé, dans une veine finalement très classique, par Adorno : autrefois mise en scène par Kafka ou par Beckett, l'aliénation, qui se trouve par là à la fois représentée et déniée, est surtout aujourd'hui un bon sujet pour des films palpitants qui finissent le plus souvent bien, mais même pas toujours. Le cinéma et l'industrie du divertissement en général apparaissent en tout cas à la fois comme les reflets et les acteurs importants de cette sur-représentation de l'aliénation et de ses sources sociales, qui est aliénante au second degré parce qu'elle sait en gros tout ce qu'aurait à lui apprendre la réflexion critique ou l'activité émancipatrice, mais la trouve tout simplement inintéressante.

Cette aliénation de second degré dans l'idéologie –qui désamorce la conscience de l'aliénation sans le moins du monde chercher à la camoufler ni même à la « récupérer », mais simplement en la montrant beaucoup, en la décontextualisant et en la faisant figurer dans des formes fictionnelles ou divertissantes qui les privent souvent de toute portée éthico-politique– s'exprime de façon encore plus nette dans les œuvres ou les performances artistiques contemporaines les plus proches de la célébration décidée de la marchandise et de ses prestiges. Ainsi, les *designers*, les artistes-publicitaires, les artistes attirés par les techniques de l'industrie du divertissement, les artistes travaillant avec les objets-symboles de la consommation contemporaine ou concevant directement des installations pour les centres commerciaux, sont-ils très loin de la naïveté et de l'irresponsabilité qu'on serait tenté de leur imputer. Souvent, leurs travaux, en réalité, font obliquement et ironiquement référence à la critique du consumérisme et de la marchandise non comme à quelque chose de faux, mais comme à quelque chose d'évident qu'il serait aussi grossier que ridicule de chercher encore à évoquer. Ennemis des lourdes insistances, ces artistes comptent ainsi sur une sorte de consensus post-critique pour faire admettre un second degré ironique qui, naturellement, n'existe que dans la tête de leurs concepteurs[47].

C'est que ces travaux correspondent à un état de l'idéologie de l'aliénation de second degré, celle où il n'y a plus aucun « mystère théologique » dans la marchandise, où tout le monde sait en quoi s'en tenir sur la valeur de l'univers commercial –et où il s'avère aussi que celui-ci survit très bien à l'annonce de sa totale vacuité, voire que cette annonce lui a donné un coup de fouet nécessaire. C'est l'art typique d'un âge, qu'il contribue d'ailleurs à forger, où le fait massif de l'existence des aliénations et de leurs causes sociales n'a été ni réfuté ni refoulé, mais plutôt tranquillement désamorcé, en étant considéré comme pratiquement négligeable parce que trop évident. Peuvent être ainsi dites « de second degré » les aliénations et les

[47] Voir pour une critique de l'art post-critique, D. Baqué, *Pour un nouvel art politique*, Paris, Champs-Flammarion, 2005, ch. 1 et 2.

sources d'aliénation qui s'organisent en partie ou totalement autour de ce singulier oubli, de cette indifférence éthique et cognitive majeure : il s'agit des aliénations qui recyclent quasi cyniquement la conscience de l'aliénation et en créent facilement de nouvelles sur cette base, apparemment plus légères et superficielles, qui peuvent dès lors être appelées correctement des « idéologies postmodernes »[48].

Pourtant, l'omniprésence et la sur-représentation de l'aliénation engendrent une situation ambivalente, dont la formation d'aliénations de second degré ne constitue, après tout, qu'une des manifestations possibles. D'un côté, cette situation fait de l'aliénation quelque chose d'inconnu parce que trop bien connu. Mais, de l'autre côté, elle peut aussi être justement comprise comme une incitation à s'engager dans des mises en scène publiques propres à entraîner des chocs éthiques et politiques nouveaux par lesquels nous serions invités à sortir de la trivialité et donc incités à *redécouvrir* –puisqu'il ne peut plus être question, comme dans les années 60-70, de forcer les gens par tous les moyens à des « prises de conscience » à partir d'un état de naïveté absolue qu'on leur prêterait– ce terrain déjà relativement familier.

C'est dire qu'il est probable que, désormais, la critique –théorique et pratique– des aliénations de premier degré et de leurs sources sociales suppose la mise en œuvre d'une critique des aliénations de second degré. Autrement dit, elle suppose l'éveil d'une conscience collective qui croit déjà –même pas toujours à tort– en savoir long en cette matière et avoir depuis longtemps absorbé tout ce que la critique pouvait lui enseigner. Telle est, d'ailleurs, l'œuvre des descriptions appropriées, des enquêtes judicieuses, des récits éclairants, des images choisies, des documentaires rigoureux et des discours intelligents grâce auxquels la connaissance du présent qui passer par celle de ses aliénations peut s'inventer de nouvelles voies en faisant entendre de nouvelles voix. Car ces voix sont seules capables de rendre sensible à ce qu'implique, dans des cas précis, l'état de dépossession et la perte de vitalité qu'il implique chaque fois. Elles sont seules capables de faire comprendre comment cet état se produit et aussi, parfois, comment il pourrait se dépasser. En ce sens, une tentative philosophique comme celle que nous concluons ici, qui vise à réactiver, avec des moyens différents des leurs, l'intention des pensées de l'aliénation d'autrefois qui se rattachaient de manière plus ou moins ferme au marxisme, doit s'interpréter elle-même

[48] Des idéologies qui s'incorporent pratiquement aux effets induits par les flux d'images, plus qu'à des justifications argumentatives explicites qui les surplomberaient. Voir E. Renault : il y a une spécificité postmoderne de la circulation des images représentant l'histoire en train de se faire et la réalité sociale, des images qui, désormais, « oscillent entre la présentation fugitive, banalisante ou déréalisante, et des effets d'aveuglement, voire de sidération ». « L'idéologie comme description », *Rue Descartes*, n° 49, 2005, p. 84-91.

modestement. Elle doit s'interpréter comme une façon d'ajouter *une voix supplémentaire* à ce concert salutaire dont la culture contemporaine est capable. Autrement dit, elle voudrait n'être qu'une façon de plus de lutter contre l'indifférence anesthésiante, aliénante au second degré, qui résulte inévitablement de la saturation de l'espace public par des représentations désormais banalisées de l'aliénation individuelle et de ses sources sociales.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : sauver un concept malade 9
Splendeur et misère du modèle de l'aliénation *12*
Le renouveau actuel de la critique et la notion d'aliénation *20*
« Aliénation » dans le langage courant actuel : une psychologisation ambiguë *24*
Signification historique de la notion d'aliénation pour la théorie de la société *29*

Chapitre 1. Genèse et affirmation historique du modèle de l'aliénation objective comme réification. Lukács et ses antécédents 41

A. La préhistoire du modèle de l'aliénation 44
Les transformations du terme « aliénation » *44*
L'invention des grands thèmes de la philosophie classique de l'aliénation *52*

B. Marx : une entrée maîtrisée dans la problématique de l'aliénation objective 58
a) Les idées de 1844 : aliénation objective et aliénation subjective *59*
b) L'évolution après 1844 : aliénation objective et expérience subjective de l'exploitation *76*
L'ambivalence de L'Idéologie allemande *76*
Enterrement de l'aliénation dans Le Capital *?* *80*
Le devenir de la problématique de la dépossession dans Le Capital : le sens ambigu du « fétichisme de la marchandise » *85*
Présence et aconceptualité de l'aliénation dans Le Capital. *Une critique* *91*

C. De Marx à Lukács : l'autonomisation de la théorie de l'aliénation objective 97
a) Médiations simméliennes et wébériennes : la critique de l'aliénation comme critique de la civilisation *99*
Simmel. L'essai d'une théorie de l'aliénation fondée sur une ontologie vitaliste *99*
Weber. De l'aliénation à la rationalisation *110*

b) La théorie de la réification dans Histoire et conscience de classe *: l'accomplissement de la théorie de l'aliénation objective* *116*
La nature de la réification *117*
La consécration de l'aliénation objective *123*
Persistance du subjectivisme philosophique : le messianisme révolutionnaire de Lukács *128*

Chapitre 2. Conséquences et contrecoups de l'échec lukácsien : crise du modèle de l'aliénation, redécouverte de la subjectivité 135

A. Critique de la philosophie classique de l'aliénation objective 139
L'étroitesse sociologique *140*
Les failles d'une anthropologie subjectiviste *142*
Les problèmes liés à l'ontologie prométhéenne du social *148*

B. La crise historique de la philosophie classique de la dépossession aliénante. Une présentation synthétique 150
Le point de vue de la critique. À partir d'un thème de Husserl *151*
a) L'altérité à soi du décentrement psychologique : la critique antisubjectiviste *154*
De Heidegger à Foucault : une critique inaugurale du modèle de l'aliénation *155*
Deleuze et Guattari : au-delà de la problématique de l'aliénation *164*
Conclusion. Une conception nouvelle du rapport à soi-même *170*
b) L'altérité à soi de l'alter ego : la critique intersubjectiviste *173*
Sartre : une traduction existentielle intégrale du modèle critique de l'aliénation *173*
Lacan : l'aliénation irrémédiable dans et au-delà de l'intersubjectivité *181*
Conclusion : les limites d'une essentialisation apparemment appelée par la thématique intersubjectiviste *188*
c) L'altérité à soi de la présence au monde : la critique sociologique *190*
Debord : une tentative inachevée de mobilisation sociologique du thème de l'aliénation *194*
La critique de Bourdieu. L'activité quasi stratégique *197*
Boltanski : la trivialisation finale de la thématique de l'aliénation *204*
Conclusion : La réinvention de la subjectivité *210*

Chapitre 3. Au-delà de la réification. Vers une réactivation de la problématique de l'aliénation subjective 213
Un point de départ : la reformulation habermassienne de la théorie de la réification *214*

Deux critiques convergentes *223*
L'aliénation subjective comme nouveau point de repère de la critique sociale *231*

A. L'aliénation comme distorsion du rapport à soi-même 239
Définitions intuitives préalables *240*
La voie psychiatrique. La schizophrénie comme limite et comme type idéal *248*
La voie psychanalytique et ses prolongements *252*
Pour une contextualisation du modèle de la négation de soi. L'affaiblissement du rapport positif à soi. *259*

B. L'aliénation comme distorsion du rapport à autrui 266
La « passion » comme principe d'aliénation dans les rapports interhumains. L'état de nature *269*
Le style aliéné dans les rapports avec autrui *274*
La fictionnalisation d'autrui : trois scénarios freudiens *279*

C. L'aliénation comme distorsion du rapport au monde 287
Rapport aliéné au monde vécu et monde vécu aliénant : l'incompréhensible et l'invivable *291*
a) Le rapport aliéné à un monde environnant non-aliénant *297*
b) Le rapport aliéné à un monde environnant aliénant *306*

Conclusions 321
L'aliénation comme dépossession *323*
L'aliénation comme contradiction *330*
Conséquences sociologiques *336*
Causes et corrélats de l'aliénation subjective *342*
Des correspondances sociopathologiques *349*
Des tâches actuelles de la critique de l'aliénation *362*

Revue *Actuel Marx* / Numéros parus :

Les n° 3 à 16 sont offerts à 8 euros.
Les n° 1 et 2 sont parus chez L'Harmattan.

N°1. L'état du marxisme
N°2. Le marxisme au Japon
N°3. Société occidentale, idée du socialisme
N°4. Marxisme italien, Quelle identité ?
N°5. Libéralisme, société civile, Etat de droit
N°6. La péréstroika, une révolution ?
N°7. Le marxisme analytique anglo-saxon
N°8. Liberté, égalité, différence
N°9. Le monde est-il un marché ?
N°10. Ethique et politique
N°11. Weber et Marx, *épuisé*
N°12. L'écologie, ce matérialisme historique, *épuisé*
N°13. Théories de l'action
N°14. Nouveaux modèles de socialisme
N°15. L'inconscient du social
N°16. Amérique Latine, Le monde vu du Sud, *épuisé*
N°17. Théorie de la régulation, théorie des conventions, *épuisé*
N°18. L'impérialisme aujourd'hui, 28 euros
N°19. Philosophie et politique, 28 euros
N°20. Autour de P. Bourdieu, 28 euros
N°21. Le droit contre le droit, 28 euros
N°22. Où va la Chine ?, 28 euros
N°23. L'arbre social-démocrate, 28 euros
N°24. Habermas, Une politique délibérative, 28 euros
N°25. Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas, 28 euros
N°26. Les nouveaux rapports de classes, 28 euros
N°27. L'hégémonie américaine, 28 euros
N°28. Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?, 28 euros
N°29. Critique de la propriété, 28 euros
N°30. Rapports sociaux de sexe, 28 euros
N°31. Le capital et l'humanité, 28 euros
N°32. Les libéralismes au regard de l'histoire, 28 euros
N°33. Le nouvel ordre impérial, 28 euros
N°34. Violence de la marchandisation, 28 euros
N°35. L'espace du capitalisme. Totalitarisme et impérialisme, 28 euros
N°36. Marx et Foucault, 28 euros
N°37. Critique de la famille, 28 euros
N°38. Le racisme après les races, 24 euros
N°39. Nouvelles aliénations, 24 euros
N°40. Fin du néolibéralisme, 24 euros
N°41. Corps dominés, Corps en rupture, 24 euros

Abonnement 2007 (N° 41 et 42) : particulier France 43 euros, particulier étranger 53,81 euros (port gratuit)
Adressez votre chèque à PUF, 6, av. Reille, 75014 Paris.
Tél. 01 58 10 31 63, Email : revues@puf.com

Collection *Actuel Marx Confrontation* :

dirigée par Jacques BIDET, Gérard DUMÉNIL et Jacques TEXIER

Fin du communisme ? Actualité du marxisme, 260 p., 27 euros.
L'idée de socialisme a-t-elle un avenir ?, 285 p., 27,50 euros.
Le nouveau système du monde, 288 p., 27 euros.
Les paradigmes de la démocratie, 260 p., 30 euros.
La crise du travail, 280 p. (épuisé).
Congrès Marx International, 320 p., 22,50 euros.
Actualiser l'économie de Marx, 150 p., 15 euros.
Utopie, théologie de la libération, philosophie de l'émancipation, 150 p., 15 euros.

L. Althusser, La reproduction des rapports de production, 320 p., 30 euros.
J. Bidet, J. Rawls et la théorie de la justice, 145 p. (épuisé).
G. Duménil et **D. Lévy,** La dynamique du capital, 412 p., 22 euros.
M. Delbraccio et **G. Labica** (dir.), Friedrich Engels, savant et révolutionnaire, 440 p., 28,50 euros.
P. Raymond, Althusser philosophe (dir.), 224 p., 15 euros.
R. Motamed-Nejad (dir.), URSS et Russie, 1917-1997, 224 p., 19,50 euros.
G. Duménil et **D. Lévy,** Au-delà du capitalisme ?, 128 p., 15 euros.
Cl. Leneveu et **M. Vakaloulis** (dir.), Faire mouvement. Décembre 95, 250 p., 21 euros.
J. Texier, Révolution et démocratie chez Marx et Engels, 396 p., 22,50 euros.
L. Althusser, Solitude de Machiavel et autres textes, présentation par Y. Sintomer, 328 p., 15 euros.
Y. Moulier Boutang, De l'esclavage au salariat, 768 p., 25,50 euros.
D. Losurdo, Heidegger et l'idéologie de la guerre, 240 p., 15 euros.
G. Achcar (dir.), Le marxisme d'Ernest Mandel, 239 p., 19,50 euros.
I. Johsua, La crise de 1929, 300 p., 23 euros.
J. Bidet, Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique, 512 p., 23 euros.
G. Achcar, La nouvelle guerre froide. Le monde après le Kosovo, 112 p., 15 euros.
B. Drewski (dir.), Octobre 1917, 450 p., 19,50 euros.
J. Bidet, Que faire du *Capital* ? Philosophie, économie et politique dans *Le Capital* de Marx, 23 euros.
G. Bois, La grande dépression médiévale : XIVe et XVe siècles. Le précédent d'une crise systémique, 220 p., 18 euros.
Fr. Laruelle, Introduction au non-marxisme, 160 p., 18 euros.
G. Duménil et **D. Lévy,** Crise, sortie de crise et menaces de crise, 280 p., 19,50 euros.
M. Vakaloulis, Le capitalisme post-moderne, 250 p., 19,50 euros.
M. Vakaloulis (dir.), Travail salarié et conflit social, 320 p., 19,50 euros.
G. Duménil, D. Lévy (dir.), Le triangle infernal : crise, mondialisation, financiarisation, 320 p., 19,50 euros.
J.-M. Lachaud (dir.), Art, culture, politique, 180 p., 19,50 euros.
E. Kouvélakis (dir.), Marx 2000, 180 p., 18 euros.
M. Chemillier-Gendreau et **Y. Moulier Boutang** (dir.), Le droit dans la mondialisation, 220 p., 15 euros.
J. Bidet et **E. Kouvélakis** (dir.), Dictionnaire Marx contemporain, 600 p., 26 euros.
É. Balibar, G. Raulet (dir.), Marx Démocrate. Le manuscrit de 1843, 129 p., 15 euros.
Jean-Louis Lacascade, Les métamorphoses du jeune Marx, 1841-1848, 320 p., 23 euros.
Samir Amin, Critique du capitalisme sénile ; pour un XXIe siècle non américain, 204 p., 21,50 euros.
Jacques Derrida, Marx & sons, 110 p., 15 euros.
Jean Lojkine (dir.), Les sociologues critiques du capitalisme, 218 p. 21 euros.
Isaac Johsua, Le grand tournant, une interrogation sur l'avenir du capital, 15 euros.
Michaël Löwy, Jean-Marie Harribey (dir.), Capital contre nature, 23 euros.

Michel Vakaloulis et **Pierre Cours-Salies** (dir.), Mobilisations sociales. Une controverse sociologique, 120 p., 15 euros.

Eustache Kouvélakis, Révolution et philosophie de Kant à Marx, 24 euros.

Maurice Andreu, L'Internationale communiste contre le capital, *1919-1924,* 320 p., 23 euros.

Jean-Jacques Lecercle, Une philosophie marxiste du langage, 210 p., 22 euros.

Jacques Bidet, Explication et reconstruction du Capital de Marx, 320 p., 27 euros.

Hervé Toubout, Marx/Engels et la question de l'individu, 342 p., 24 euros.

Franck Fischbach, La production des hommes. Marx avec Spinoza, 157 p., 21 euros.

Séminaire d'Etudes Marxistes, La finance capitaliste, 256 p., 25 euros.

Jean Lojkine, Michel Vakaloulis et Pierre Cours-Salies (éd.), Nouvelles luttes de classes, 294 p., 25 euros.

Stéphane Haber, L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession, novembre 2007.

Michel Vakaloulis, Syndicalisme d'expérimentation. Une critique sociologique, prévu 2007.

Étienne Balibar, La proposition de l'égaliberté, Citoyenneté, droits de l'homme et démocratie, prévu 2008.

Elsa Dorlin (éd.), Classe/Race/Genre, la question postcoloniale au féminin, prévu 2008.

Emmanuel Renault, *Retour sur les Manuscrits de 1844*, prévu 2008.

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
ISBN 978-2-13-056522-2 — ISSN n° 1158-5900 — Imp. n° [illegible]
Dépôt légal : Novembre 2007
© Presses Universitaires de France, 2007
6, avenue Reille, 75014 Paris

Actuel Marx
Confrontation

Élaboré par Marx pour sa première analyse du capitalisme, longtemps situé au centre des philosophies et des sociologies critiques inspirées par le marxisme, le thème de l'aliénation tomba brutalement en disgrâce il y a quelques décennies. On le soupçonnait alors de faire corps avec toute une série d'images et d'idées périmées : une nature humaine corrompue qu'il faudrait rétablir par-delà les errements de l'histoire, une subjectivité qui, normalement maîtresse de ses objets, en viendrait parfois à se perdre dans ses propres produits, ou encore une société moderne devenue totalement « étrangère » à des individus livrés sans restrictions aux mécanismes de l'assujettissement.

Cet ouvrage propose d'abord un bilan critique de l'histoire contrastée de la problématique de l'aliénation depuis Marx. Mais il vise surtout à réhabiliter et à reconstruire cette problématique de manière non essentialiste, selon une inspiration psychosociologique et existentielle. Car à côté de catégories critiques similaires capables de commander des paradigmes dans la théorie sociale (« exploitation », « domination », « oppression », « exclusion »…), celle d'« aliénation » mérite de retrouver une place de choix dans le champ de la réflexion philosophique et sociologique. Bien comprise, elle seule permet de concevoir directement le propre d'une vie qui passe à côté de soi-même et éprouve cette perte dans la souffrance et la limitation de soi.

De ce point de vue, l'aliénation apparaît comme l'expérience concrète d'une dépossession de notre puissance d'agir individuelle qui reflète et exprime à sa manière, et sous des modes variables, quelques unes des différentes pathologies affectant la société. Tant que celles-ci proliféreront, il y aura quelque chose à penser sous le nom ancien d'« aliénation ».

Stéphane Haber est professeur à l'Université de Franche-Comté. Spécialiste de philosophie sociale et politique, il a récemment publié aux Puf Critique de l'antinaturalisme.

Visitez le site d'Actuel Marx : http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/
ISBN : 978-2-13-056522-2
9 782130 565222
30 € TTC France
www.puf.com
Conception graphique : Muriel BOUR[...]